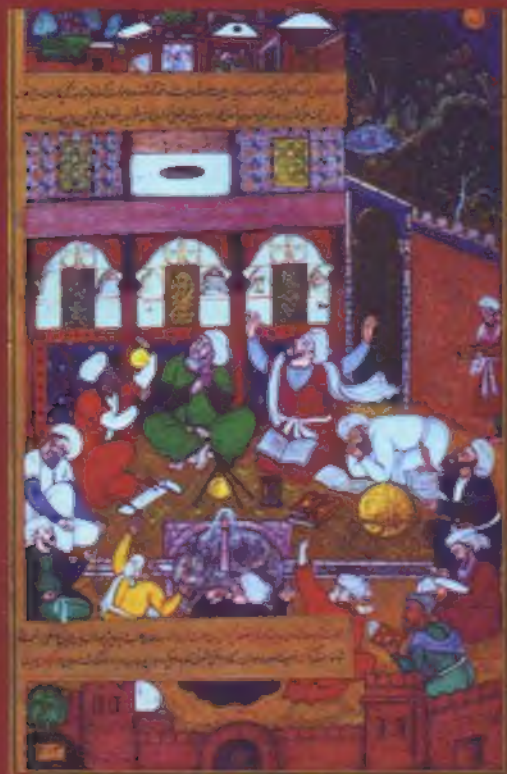


قلاع العقل

دراسات إسماعيلية وإسلامية تكميلاً لفرهاد دفتري



محرر

عمر علي - دي - أونشاغا



فرهاد دفتری

خطوط التعاون: حمدي طيارة
تصميم الغلاف: سومر كوكبي

قلاع العقل

دراسات إسماعيلية وإسلامية تكريمًا لفرهاد دفتري

تحرير

عمر علي - دي - أونثاغا

ترجمة

سيف الدين القصير

دار الساقى

بالاشتراك مع

معهد الدراسات الإسماعيلية

Fortresses of the Intellect, edited by Omar Ali-de-Unzaga

© Islamic Publications Ltd, 2011

الطبعة العربية
دار الساقى
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

© معهد الدراسات الإسماعيلية 2014

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 2014

ISBN 978-6-14425-761-6

دار الساقى
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 5342/113، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114-2033
هاتف: +961-1-866 442، فاكس: +961-1-866 443
email: info@daralsaqi.com

The Institute of Ismaili Studies
210 Euston Road, London NW1 2DA, United Kingdom

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi



دار الساقى



Dar Al Saqi



معهد الدراسات الإسماعيلية

أُسِّسَ معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن عام ١٩٧٧، وغايته تنشيط الدراسات التي تتناول الإسلام في السياقين التاريخي والمعاصر وتطويرها والترويج لها وتحقيق فهم أفضل لعلاقتها بالأديان الأخرى.

وتشجّع برامج المعهد منظوراً لا يقتصر على التراث الديني واللاهوتي للإسلام فحسب، بل يسعى إلى استكشاف علاقة الأفكار الدينية بأبعاد أوسع للمجتمع والثقافة. لذا فإن البرامج تشجّع أي مقارنة لمواد التاريخ والفكر الإسلامية المتشابهة. ويكرّس المعهد اهتماماً خاصاً لمسائل الحداثة الناشئة عن كون المسلمين يسعون إلى ربط تراثهم بالواقع المعاصر.

كما تسعى برامج المعهد إلى ترويج البحث في التراث الإسلامي في المجالات التي لم تلقَ من الباحثين، حتى هذا التاريخ، سوى اهتمام قليل نسبياً. وتشمل هذه المجالات التعبير الفكري والأدبي للتشيع عموماً وللإسماعيلية على نحو خاص.

وتزوّد برامج المعهد بمعارف تأتيها، ضمن سياق المجتمعات الإسلامية، من نطاق شامل ومتنوع من الثقافات التي يُمارَس فيها الإسلام اليوم؛ من الشرق الأوسط، ومن جنوب ووسط آسيا، ومن أفريقيا إلى المجتمعات الصناعية في الغرب، آخذةً بعين الاعتبار تنوع السياقات التي تشكل مُثُلَ الدين ومعتقداته وممارساته.

ويجري تحقيق هذه الأهداف من خلال برامج ونشاطات ملموسة تقوم بتنظيمها وتطبيقها أقسام المعهد المتنوعة. كما يتعاون المعهد بشكل دوري، وانطلاقاً من برنامج محدد، مع معاهد علمية أخرى في المملكة المتحدة وفي الخارج. تُصنّف منشورات المعهد الأكاديمية في عدة أصناف متميزة ومتراطة:

١. أبحاث ظرفية [بمناسبة ما] أو مقالات تتناول موضوعات واسعة على صعيد العلاقات بين الدين والمجتمع في السياقين التاريخي والمعاصر، ولا سيما ما يتصل منها بالإسلام.
 ٢. رسائل قصيرة تستكشف جوانب محددة من الدين الإسلامي وثقافته، أو مساهمات شخصيات أو كتاب مسلمين.
 ٣. تحقيق أو ترجمة نصوص ثانوية أو أولية هامة.
 ٤. ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تصوّر الموروث الغني من الخطاب الديني والروحانية والرمزية في التاريخ الإسلامي.
 ٥. كتب في التاريخ والفكر الإسماعيلي وعلاقة الإسماعيليين بالتقاليد والجماعات والمدارس الفكرية الأخرى في الإسلام.
 ٦. وقائع المؤتمرات والندوات التي يراها المعهد.
 ٧. أعمال تراجم وفهرسة توثق المخطوطات والنصوص المطبوعة والمواد المرجعية الأخرى.
- ويندرج هذا الكتاب ضمن الفئة الخامسة من التصنيف المذكور أعلاه. والغرض الوحيد الذي يبتغيه المعهد من تسهيل نشر هذه المطبوعات وغيرها يتمثل في تشجيع البحث العلمي والتحليل الأصيل للمسائل ذات الصلة. وفي حين يجري بذل كل جهد ممكن من أجل ضمان كون المنشورات من مستوى أكاديمي رفيع، فإن هناك اتجاهًا موضوعيًا إلى أن تعبّر عن وجهات نظر وأفكار وتفسيرات متنوعة. وعلى ذلك، فإن الآراء المُعبّر عنها في هذه المنشورات إنما تعود إلى مؤلفيها وحدهم وعلى مسؤوليتهم.

المحتويات

٥	معهد الدراسات الإسماعيلية
١١	تصدير
	عظيم نانجي
١٥	١ مقدمة: نبذة عن حياة فرهاد دفتري
	عمر علي - دي - أونثاغا
٥٥	٢ مؤلفات فرهاد دفتري وأعماله
٨٣	٣ الفارسية، لغة إسلامية: ملاحظات موجزة
	محمد علي أمير - معزي
١٠١	٤ ادعاء أهل السنة بالإمام جعفر الصادق
	حامد الجار
	٥ "كتاب الرسوم والازدواج والترتيب" المنسوب لعبدان
١٢٩	(ت. ٢٨٦ / ٨٩٩): تحرير النص العربي
	ويلفريد مادلونغ وبول إي. ووكر
١٦٩	٦ مقالة أبي تمام حول المبيضة
	باتريشيا كرون
١٩٣	٧ إخوان الصفاء: بين الكندي والفارابي
	عباس همداني

- ٢١٧ ٨ الإبداع والأمر الإلهي والنبوة في "رسائل إخوان الصفاء"
- كارميلا بافيوني
- ٢٣٣ ٩ جوانب من العلاقات الخارجية لقرامطة البحرين
- إيزنقان هينال
- ٢٧١ ١٠ مملوك صقلي بارز من الفترة الفاطمية الأولى: الأستاذ جوذر
- حامد حاجي
- ٢٨٧ ١١ القاضي النعمان وردّه علي ابن قتيبة
- إسماعيل ق. بوناوالا
- ٣٢١ ١٢ "الرسالة المذهبية" المنسوبة للقاضي النعمان:
- دليل هام على تبني الإسماعيلية الفاطمية للأفلاطونية المحدثة زمن المعز؟
- دانيال دو سميت
- ٣٥٧ ١٣ الكون في الشعر: نموذجان من الشعر الفلسفي الإسلامي بالفارسية
- أليس سي. هنزيرغر
- ٣٨٩ ١٤ شاهد مبكر على دخول أشعار ناصر خسرو في الصوفية:
- رسالة عين القضاة حول التعليمية
- هيرمان لاندولت
- ٤٠٩ ١٥ رؤيا تتحقق: العلاقات الفاطمية - الصليحية
- ديليا كورتيسه
- ٤٢٧ ١٦ من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة": اجتماع الضدين المفارقين
- في كتاب الشهرستاني "مجلس مكتوب... در خوارزم"
- ليونارد لويسون
- ٤٥٩ ١٧ "أشعار القيامة": حسن محمود كاتب وديوانه "ديوان قائمات"
- س. جلال بدخشاني
- ٤٧٣ ١٨ ملاحظات حول الأسماء التركية في "تاريخ المسعودي" لأبي الفضل البيهقي
- كليفور ديموند بوسورث

٤٨٥	١٩ ماذا في اسم طغيتجين "الكاهن الدجال"؟
	كارول هيلينيراند
٥٠١	٢٠ الصفويون و"الأعوان": رفع الصوت
	أندرو ج. نيومان
٥٢٣	٢١ التوفيقية في خلاف أخباري - أصولي:
	تقييم يوسف البحراني لكتاب عبد الله السماهيجي "منية الممارسين"
	روبرت غليف
٥٥٩	المصادر والمراجع
٦١٣	فهرس الأعلام
٦٢٢	فهرس الأماكن

تصدير

عظيم نانجي

عندما نتأمل في بداية ارتباط فرهاد دفترى بمعهد الدراسات الإسماعيلية نجد هذا الارتباط يكرر رواية قصة ارتباطت بالباحث الروسي المرحوم فلاديمير إيفانوف، الذي كان بطرق عديدة واحداً من الرواد الأوائل في هذا الحقل. وبينما كان إيفانوف يقوم ببحث في إيران لصالح المتحف الآسيوي في بطرسبورغ، قبيل حلول أيام الثورة الروسية عام ١٩١٧، التقى مصادفةً جماعةً إيرانية في خراسان، وقد أدهشته الكتب التي كانوا يحتفظون بها. وعندما علم منهم أنهم كانوا إسماعيليين عبر عن دهشته بحقيقة أن البعض كان قد بقي بعد المذابح العامة التي نفذها المغول في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، والتي ساد الاعتقاد على أثرها بأن الوجود الإسماعيلي قد انمحي من إيران، وأن هذه المذابح قد أزالتهم تقريباً من على صفحات التاريخ. لقد قطعنا شوطاً طويلاً في ميدان الدراسات الإسماعيلية منذ ذلك الحين، وتوضح مقالات هذا الكتاب، وهي التي تعترف بمساهمات فرهاد دفترى في هذه الدراسات وتكرمه لأجلها، نمو البحث العلمي ونضوجه حول الإسماعيليين والإسماعيلية، والتي برزت الآن مبتعدة عن منهج الثقب الأسود وراحت تؤسس نفسها كحقل مزدهر ضمن السياق الأكبر للدراسات الشيعية والإسلامية.

وكان فرهاد دفترى قد ارتبط بمعهد الدراسات الإسماعيلية طوال السنوات الاثنتين والعشرين الماضية أو ما يقاربها من حياته المهنية الأكاديمية، تولى خلالها قيادة نهضة رائعة في البحث العلمي والدراسات في هذا المعهد الأكاديمي الذي تأسس عام ١٩٧٧

بغرض الترويج للدراسات والأبحاث في الإسلام، في السياقين التاريخي والمعاصر، وتحقيق فهم أفضل لعلاقته بالأديان والمجتمعات الأخرى. إن إعادة تفحص تاريخ الإسماعيليين وعقائدهم اعتماداً على دليل وثائقي صلب، ومكانتهم في السياق الأكبر للتاريخ والفكر الإسلاميين، قد مكنت فرهاد دفتري وآخرين من وضع حدٍّ للتمثيل المغلوط والنظريات التآمرية والبهتان الذي رعى ونمى التخييلات المتوهمة لمجموعة متنوعة ضخمة من الكتاب والباحثين امتد مداها من ابن رزام إلى ماركو بولو في الماضي إلى البعض في الوقت الحاضر. وبالمقارنة، تتجلى قيمة وضع الدراسات الإسماعيلية في سياق عالمي من البحث العلمي والجغرافية من خلال جعلها جزءاً من التاريخ الأشمل، وغير منفصلة عنه، بمعنى ألا تكون محددة بتاريخ أولئك الذين عاش بينهم الإسماعيليون ويواصلون العيش في العالم.

إن أحد التطورات الهامة خلال هذه الفترة كان تجميع مخطوطات إسماعيلية انتشرت على نطاق واسع بعيداً عن تناول الدارسين وحفظها في المعهد. وإن هذه المجموعة المتنامية من النصوص العربية والفارسية والخوجكية، إضافةً إلى أرشيف من المواد المروية شفاهاً، تشكل اليوم واحدة من أضخم المصادر في هذا الميدان وأكثرها تنوعاً. واستُكملت النصوص المكتوبة والشفوية بنقود ومصنوعات يدوية قديمة وأشياء تعود إلى أقدم مراحل التاريخ الإسماعيلي وحتى الفترة المعاصرة بحيث أصبحت توفر الفرصة للباحثين للوصول إلى النطاق الإجمالي للمصادر العلمية لهذا الحقل من الدراسة. لقد أقدم فرهاد دفتري في الطبعة الثانية لروايته الرائعة عن الإسماعيليين وتاريخهم، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم (كمبريدج، ٢٠٠٧)، على استخدام هذه المواد الجديدة للإسهاب في، وتشذيب وتعميق، العديد من رؤاه السابقة، وخاصةً فيما يتعلق بالجماعات الإسماعيلية الأقل شهرةً والفترات التاريخية. أما كتابه الأدب الإسماعيلي: بيبليوغرافيا المصادر والدراسات (لندن، ٢٠٠٤) فهو تنويع لبحث دام أكثر من ثلاثة عقود، ويعكس، هو وكتاب إسماعيل ق. بوناوالا بيبليوغرافيا الأدب الإسماعيلي، التقدم الهام والمدى الشامل للدراسات الإسماعيلية الحديثة ومصادرها. ولعل المساهمة المستمرة لفرهاد دفتري خلال توليه منصبه في المعهد تتمثل في تأسيسه علاقات تعاونية مع باحثين من مصر وسورية وإيران وآسيا الوسطى ومن أمكنة

أخرى لتشجيع الأبحاث العلمية ودفعها إلى الأمام، ولا سيما باللغتين العربية والفارسية، من أجل لفت الانتباه إلى الأعمال الهامة الجارية في العالم المسلم. إن حقيقة كون كتابه مختصر تاريخ الإسماعيليين (إدنبره، ١٩٩٨) قد تُرجم إلى اثنتي عشرة لغة، وأن معظم منشورات المعهد متوفرة بترجمات إلى العربية والفارسية والأوردية، هي مؤشر على أهمية العمل، وعلى الاتصالات الدولية التي رعاها، وعلى الطبيعة العالمية لجماعة الباحثين التي نماها في المعهد وعبر العالم. وهكذا، فقد مكن المعهد قدراً كبيراً من البحث العلمي المجهول كي يصبح متوفراً على نطاقٍ واسع، من خلال الجمع بين البحث العلمي لمجتمعات مختلفة والمنظورات العلمية، وزاد من الاعتراف بحقيقة أن البحث العلمي الجيد لا بدّ أن يكون له بعدٌ دولي إذا ما كان سيخاطب الحاجة الأكبر لخلق مواطنة عالمية عارفة.

وفي النهاية، فإن مساهماته ستبقى موضع تذكّر لأنها أعادت الاعتبار إلى قيمة المعرفة التاريخية وحقل دراسة التاريخ نفسه ضمن ميدان الدراسات الإسماعيلية. ونحن نتذكر ماضيها لأننا نرغب في معرفة صلته بحاضرنا، إن لم يكن مستقبلنا. بهذا المعنى، نحن مدينون للتاريخ. وقد بين لنا فرهاد دفتري كيف نبداً برّد ذلك الدين.

ثبت بالمساهمين

حامد أالجار	جامعة كاليفورنيا، بيركلي
عمر علي - دي - أوثاغا	معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن
م. ع. أمير - معزي	المدرسة التطبيقية للدراسات العليا -
	قسم العلوم الدينية (السوربون)، باريس،
	ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن
س. جلال بدخشاني	معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن
كارميلا بافيوني	جامعة الدراسات الشرقية في نابولي
	وجامعة ساينيزي في روما
كليفورد إدموند بوسورث	جامعة مانشستر (فخري)

جامعة ميدلسيكس	ديليا كورتيسه
معهد الدراسة المتقدمة، برنستون	باتريشيا كرون
المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)، باريس	دانيال دو سميت
جامعة اكسيتر	روبرت غليف
معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن	حامد حاجي
جامعة أوتفوس لوراندا، بودابست	إيزتفان هينال
جامعة ويسكنسن، ميلووكي (فخري)	عباس حسين همداني
جامعة أدنبرة (فخرية)	كارول هيلينبراند
كلية هنتر، جامعة سيتي في نيويورك	أليس سي. هنزيرغر
جامعة ملك-جيل، مونتريال (فخري)	هيرمان لاندولت
ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن	
جامعة اكسيتر	ليونارد لويسون
جامعة أوكسفورد (فخري)	ويلفيرد مادلونغ
ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن	
جامعة ستانفورد	عظيم نانجي
جامعة أدنبرة	أندرو ج. نيومان
جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس	إسماعيل ق. بوناوالا
جامعة شيكاغو	بول إي. ووكر

مقدمة: نبذة عن حياة فرهاد دفتری^١

عمر علي - دي - أوناغا

فرهاد دفتری هو المرجعية الأولى في الدراسات الإسماعيلية على مستوى العالم. لقد أصبحت أبحاثه، وهو الذي تميز بسجل ضخم من المنشورات، المراجع الأساسية للباحثين في المسار التاريخي للإسماعيليين وأئمتهم، إلى جانب العقائد الدينية والتقاليد الفلسفية التي تطورت في التفسير الإسماعيلي الشيعي للإسلام. ولعل مساهمة فرهاد دفتری الفريدة في البحث العلمي هي قيامه بتنظيم تاريخ جماعة بكاملها، قيادةً وعقائد، من مواد كانت مبعثرة ومشوشة يشوبها التحامل في أكثر الأحيان وتغلّفها الخرافات والأساطير، وسكبها في رواية تاريخية متماسكة. وقد قام بذلك من خلال بناء إطار عمل تاريخي شامل لا يتسع لتاريخ الإسماعيليين وفكرهم بمجمله فحسب، بل ونستطيع التعبير أيضاً، بأسلوب معقد إلا أنه بعيد عن الادعاء، عن الأفكار الدينية وكشفها بسرد واضح سلس ومتناسك وبموضوعية مبنية على أكثر مقاربات الكتابة التاريخية دقة. ومع أنه، هو نفسه، ليس إسماعيلياً، إلا أنه حظي بفرصة للتعامل مع تعقيدات كل من توثيق الماضي الإسماعيلي وجماعات الزمن الحاضر ودراساتها وملاحظتها. إن جزءاً ضخماً من البحث العلمي لفرهاد دفتری يتألف من عملية تفريق التاريخ عن الأسطورة، وتمييز الحقائق عندما يتعامل مع مصادر متضاربة غالباً ما يكون جلّها جدلياً منحازاً، والأهم من ذلك كله تصحيح وضعية السجلات

لتنطبق مباشرةً على تاريخ الإسماعيليين.

يعيش دفترى في لندن مع زوجته فرشته (وهي غير شقيقته د. فرشته دفترى، المشرفة الفنية والمؤلفة التي تعيش في نيويورك) التي أحبها وتزوج بها منذ أكثر من ثلاثين سنة.

خلفية العائلة

ولد فرهاد دفترى، الشخصية العالمية بجدارة، في بلجيكا، وترعرع في إيران ودرس فيما بعد في إيطاليا وإنكلترا والولايات المتحدة. ولنا كلمة الآن حول خلفية العائلة. فهو ينحدر من أسرة أرستقراطية عريقة جداً في إيران أسندت إليها وظيفة عامة منذ القرن الثامن عشر. ومن الممكن تتبع سلالته من جهة والده حتى سبعة أجيال إلى الوراء عندما كان أجداده مكلّفين عموماً بالمالية العامة للبلاد تحت لقب مستوفي الممالك^١، الذي أنعم به الملوك الفاجاريون على أفراد من العائلة. أما اسم العائلة فيبدأ مع تسميات ميرزا هداية الله وزير دفتر (ت. ١٨٩٢) وولده ميرزا محمد حسين وزير دفتر (ت. ١٩١٢)، وهما الجد الأكبر لفرهاد وجد والده على التوالي، وخدمات بصفة ما يعرف اليوم بوزير المالية حاملين لقب وزير دفتر، وذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين. وفي وقت لاحق تطور هذا اللقب إبان الحقبة الأولى من حكم أسرة بهلوي إلى اسم عائلة دفترى عندما تمّ تبني أسماء العائلات لأول مرة في إيران. وأول أفراد الأسرة الذي استخدم اسم العائلة كما نعرفه كان جد فرهاد، محمود خان دفترى (ت. ١٩٣٩)، الذي سبق ونال لقب عين الممالك إنعاماً من مظفر الدين شاه قاجار (ح. ١٨٩٦-١٩٠٧). وكان قد عمل نائباً لوالده في وزارة المالية قبل تسلمه مراتب رفيعة في النظام القضائي الإيراني الذي ناله الإصلاح في زمن رضا شاه بهلوي (ح. ١٩٢٥-١٩٤١). وكان والد فرهاد، محمد دفترى (١٩٠٤-١٩٨٣)، قد درس في فرنسا حيث تخرج من الأكاديمية العسكرية المشهورة لسانت سير عام ١٩٢٨ اتّبع بعدها مهنة دبلوماسية عسكرية. وإبان أحد المناصب التي استلمها ولد فرهاد، وكان ذلك في بروكسل يوم الجمعة ٢٣ كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٣٨. ومن بين الامتيازات المتنوعة التي مُنحت لمحمد دفترى

اللقب التشريفي كوماندور فيلق الشرف الذي منحه إياه رئيس جمهورية فرنسا عام ١٩٥٠. وكان من العائلة إبان حقبة قاجار وبهلوي عدة رؤساء وزراء بأسماء اشتقت من ألقاب أخرى لأفراد من هذه الأسرة. ولتقديم مثال واحد فقط نذكر الشقيق الأصغر لمحمد حسين وزير دفتر، محمد خان مصدق السلطنة (١٨٨٢-١٩٦٧)، الدكتور محمد مصدق مستقبلاً، الذي أصبح رئيس وزراء إيران بين ١٩٥١-١٩٥٣ وأُمم صناعة النفط في البلاد.

أما والدة فرهاد، فريدة نيه آغاخاني (١٩١٤-٢٠١٠)، فنحدر من أسرة بارزة أخرى يمكن تتبع أصولها إلى أزمنة العصر الوسيط. وهي الحفيدة الكبرى للسردار أبي الحسن خان (ت. ١٨٨٠)، ابن شاه خليل الله (ت. ١٨١٧) والشقيق الأصغر لحسن علي شاه (ت. ١٨٨١)، الزعيم الروحي للمسلمين الشيعة النزارين الذي منحه فتح علي شاه قاجار (ح. ١٧٩٧-١٨٣٤) لقب آغاخان. وكان السردار أبو الحسن خان قد قدم المساعدة لأخيه عندما دخل الأخير في صراع عسكري مع المؤسسة القاجارية أدى إلى إقامته الدائمة في الهند. ثم تولى السردار نفسه قيادة عدة حملات عسكرية أوائل أربعينيات القرن التاسع عشر واستولى على عدة أنحاء من بلوشستان قبل أن يتعرض للهزيمة في النهاية سنة ١٨٤٦ على يد جيش قاجاري ويتم القبض عليه ويُنقل إلى طهران. ومكث هناك قيد الإقامة الجبرية في منزله حتى عفا عنه ناصر الدين شاه قاجار (ح. ١٨٤٨-١٨٩٦) فتزوج بإحدى الأميرات القاجاريات وتدعى مهر جهان خانم. وكان ميرزا إسماعيل خان (١٨٥٤-١٩٢٨)، الملقب باعتبار السلطنة وابن السردار أبي الحسن خان، هو الجد الأكبر لفرهاد من جهة أمه، وهو الذي أمضى شطراً كبيراً من حياته المبكرة في حاشية الآغاخان الأول في بومباي حيث كان يُعرف بحجي صاحب لأنه قام بالحج إلى مكة. ثم عاد إلى إيران في سبعينيات القرن التاسع عشر وحصل على لقبه وأصبح عضواً في المجلس (البرلمان) (عقب الثورة الدستورية ١٩٠٥-١٩١١) منتخباً عن مقاطعة كرمان التي للأسرة جذور عميقة فيها. أما جد فرهاد لأمه فكان ابن اعتبار السلطنة، ناصر قولي خان (١٨٧٣-١٩٤١)، بلقب مخبر السلطان الذي أنعمه عليه مظفر الدين شاه عام ١٨٩٩. أما أم مخبر السلطان فكانت ابنة علي قولي خان مخبر الدولة (ت. ١٨٩٧) من أسرة هداية البارزة والمكلفة تقليدياً

بوزارة البريد والبرق، إضافةً إلى أنها أنتجت العديد من الشخصيات الأدبية والمؤرخين المشهورين. وارتبطت هذه الأسرة بصورة وثيقة، بدءاً بالمؤرخ والشاعر رضا قولي خان هداية (ت. ١٨٧١)، بدار الفنون، وهي الأكاديمية التعليمية التي تأسست في طهران عام ١٨٥١ مؤذنةً ببدء التعليم الحديث في إيران. وكان مخبر السلطان نفسه خريجاً لهذه الأكاديمية. والذكريات الأولى لفرهاد دفترى تعود به إلى جده مخبر السلطان الذي يتذكر لقاءاته معه عندما كان في الثالثة من عمره. وكان مخبر السلطان نفسه قد ورث جزءاً من مجموعة الأسرة من المخطوطات والوثائق والصور التي آلت بالنتيجة إلى مكتبة فرهاد.

حياته الأولى والتعليم

كما ذكرنا أنفاً، ولد فرهاد دفترى في أوروبا. غير أن أسرته انتقلت عائدةً إلى طهران في أعقاب اندلاع الحرب العالمية الثانية عندما كان في الثانية من عمره. وهناك التحق بقائم مقام مدرسة من أجل تعليمه في المرحلة الابتدائية (١٩٤٥-١٩٥٠) ثم بمدرسة البورز الثانوية (ديبرستان البورز). وكانت هذه المدرسة، التي أسسها المبشرون البريسبيتيريون سنة ١٨٧٣ في ضواحي طهران وسموها الكلية الأميركية، قد بدّلت اسمها في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي لتصبح كلية البورز مراعاةً لعملية فرسة الأسماء الأجنبية. وتولى إدارة الكلية الأميركية لعدة عقود (حتى ١٩٤٠) التربوي البارز د. صموئيل ل. جوردان (ت. ١٩٥٢). وبحلول الفترة التي كان فيها فرهاد تلميذاً في الكلية كانت قد دُمجت في شبكة من المدارس الخاضعة لإشراف وزارة التعليم الإيرانية وكانت إدارتها مُسندة إلى التربوي الإيراني الشهير د. محمد علي مجتهدى (ت. ١٩٩٧).^٣ وهناك أكمل فرهاد الحلقة الأولى من تعليمه الثانوي (١٩٥١-١٩٥٣). وفي سنة ١٩٥٤ انتقل فرهاد مع أسرته إلى روما ليقوم في الخارج لما يقرب من عشرين عاماً قبل أن يعود إلى إيران. وأمضى سنتين (١٩٥٤-١٩٥٥) في إكمال دراسته الثانوية في مدرسة روما لما وراء البحار (والتي كانت تعرف أيضاً بالمدرسة الأميركية) في فيا كاسيا. وكُرّس جزءاً كبيراً من وقته خلال سنوات مراهقته

لدراسة البيانو، فبرع فيه وتميز. وقد درس الموسيقى أثناء وجوده في روما على يدي أستاذ من أكاديمية سانتا سيسيليا للموسيقى وكذلك مع الكونت الإيطالي، النمساوي المنشأ، أنطونيو دي مونتفورت، الذي كان هو نفسه تلميذاً لعازف البيانو والمؤلف الهنغاري الشهير فرانز ليستز. وكانت للكونت ارتباطات بإيران عبر والده الذي قام، بدعوة من ناصر الدين شاه قاجار، بتنظيم قوة حديثة للشرطة في طهران.

وفي العام ١٩٥٦ تم إرسال فرهاد، ابن السابعة عشرة، إلى إنكلترا حيث أمضى سنتين في كلية كونكورد في تونبريدج ويلبس في مقاطعة كنت، ثم في مؤسسة تعليمية خاصة (إيتون وواليس) في لندن حيث درس للحصول على شهادة التعليم العام (GCE). وكان في غضون ذلك قد واصل حضوره دروساً في البيانو على يدي إيوليت موتشالوف في ستوديوهات ويغموور هول في لندن.

غير أن حياته كانت ستسير في اتجاه آخر. فبمواصلة الانخراط التقليدي لأسرته في الإدارة المالية للدولة، وربما كنتيجة طبيعية لتطور ثقافته في مدارس أميركية، انتقل فرهاد دفترى، ابن التاسعة عشرة، إلى الولايات المتحدة سنة ١٩٥٨ حيث تابع تعليمه العالي في حفل الاقتصاد لمدة تقرب من ثلاث عشرة سنة، حتى ١٩٧١. فالتحق أولاً بالجامعة الأميركية في واشنطن دي. سي. حيث حصل على درجة البكالوريوس (١٩٥٨-١٩٦٢)، ثم مكث عاماً خامساً ليحصل على درجة الماجستير سنة ١٩٦٣. وبما أنه قرر متابعة دراساته العليا فقد التحق سنة ١٩٦٤ بجامعة كاليفورنيا في بيركلي حيث حصل في مرحلة أولى على درجة ماجستير ثانية.

جاء اختيار بيركلي منسجماً مع سجل دفترى الأكاديمي. فقد برع في جميع المواد التي درسها وكانت علاماته فيها A صريحة. وكانت مكانة بيركلي الرفيعة أواسط ستينيات القرن الماضي، بما ضمته من دائرة للاقتصاد احتلت التصنيف الأول بين الجامعات الأميركية، تعود في جزء منها إلى حقيقة أن عدداً كبيراً من الفائزين بجوائز نوبل كانوا ضمن هيئتها الأكاديمية. وكان فرهاد دفترى يصنف في مناسبات مختلفة ضمن العشرة الأوائل من الطلبة الإيرانيين في الولايات المتحدة (من بين عدة آلاف من زملائه الدارسين هناك آنذ). بل حتى أن وزارة التعليم الإيرانية منحته "تويهاً" خاصاً لتفوقه. وبنتيجة ذلك منحه جامعة كاليفورنيا منحة دراسية للدراسات العليا

لعدة سنوات لإكمال دراسة الدكتوراه، التي بدأها سنة ١٩٦٤ وأكملها بعد ذلك بسبع سنوات في ١٩٧١، وهي مدة استطالت نوعاً ما بسبب ما نشأ لديه من اهتمام بالدراسات الإسماعيلية. وعندما حان الوقت لاختيار تخصص في الدراسة اختار فرهاد التنمية الاقتصادية. وفي جامعة كاليفورنيا في بيركلي حظي بشرف الدراسة على أيدي عدد من الأساتذة المتميزين، ومنهم الشباب (وحامل جائزة نوبل مستقبلاً) أمارتيا سين، الذي درّس التنمية الاقتصادية بصفته أستاذاً زائراً. ومن بين أساتذته المشهورين الآخرين يجدر ذكر تيبور سيتوفسكي وأبنا ليرنر، في حين كان أستاذان آخران من الشباب، هما دانيال مكفادن وبيتر دياموند، سيصبحان من حملة جائزة نوبل أيضاً. وفي بيركلي أيضاً تعرّف على حامد الجار، الذي كان قد انضمّ للتو إلى دائرة دراسات الشرق الأدنى بعد إتمامه دراساته في الدكتوراه في جامعة كمبريدج. أما أطروحة الدكتوراه لدفتري فحملت عنوان "التنمية الاقتصادية والتخطيط في إيران"، واشتملت على تحليل مفصّل لتاريخ البلد الاقتصادي الحديث.

دراسة الإسماعيلية كهواية: حقل لم يُستكشف كثيراً

كان فرهاد قد طوّر، خلال سنوات إقامته في بيركلي، اهتماماً عميقاً بالدراسات الإسماعيلية. فقد كان يشاهد دائماً، عند أخواله، صوراً ووثائق ذات صلة بالأعاجانات، غير أن وجوده في بيركلي مكّنه، ولأول مرة، من الوصول إلى دراسات حديثة تناولت الإسلام والإسماعيليين. إن اهتمام دفتري بالتاريخ الاقتصادي، إضافةً إلى تاريخ إيران والإسلام الشيعي، هو ما قاده إلى اهتمامه الجديد بتاريخ الإسماعيليين القاطنين في الشرق الأوسط وفي أمكنة أخرى. وكان بهذه الطريقة أن تحول فرهاد الاقتصادي إلى مرجع في الدراسات الإسماعيلية.

فمنذ منتصف ستينيات القرن الماضي تابع دفتري فضوله الشديد حول تاريخ جماعة صغيرة كثيراً ما أسيء فهمها هي جماعة الإسماعيليين، وطوّر هذا الفضول بصورة منتظمة. ووضع لنفسه هدفاً يتمثل في الحصول على نسخ عن أيّ مواد تتوفر حولها. وشكّل أمر الوصول إلى منشورات قديمة وجديدة حول الموضوع قضية

حاسمة ودقيقة. وأثبتت بيركلي أنها موضع رائع للإقامة لأن لديها مكتبة مصنفة عالمياً وتحتوي على مجموعة إسلامية ضخمة. وشرع ينفذ مشروعاً طموحاً يهدف إلى استنساخ جميع المقالات الكلاسيكية باللغات الأوربية ذات الصلة بالإسماعيلية، التي يمكن أن تقع تحت يديه، وتصويرها وتصنيفها بطريقة منهجية للغاية. وعندما انتهى من جمع كل ما يريد كلف من قام بجمع المقالات وتجليدها، وانتهى به المطاف بأكثر من ثلاثين مجلداً من المقالات ذات الصلة بالإسماعيلية. وبعد ذلك قام بتجميع كل المقالات العائدة للعدد القليل من المؤلفين المعاصرين في الموضوع وبطريقة منظمة أيضاً. فهو يتحدث بسرور حول كيفية قيامه بذلك قبل التفكير بنشر مقالات مجموعة لمؤلف ما، أو سلسلة منشورات محققة في ميدان الدراسات الإسلامية. وهكذا جمع فرهاد دفترى نسحه الخاصة من مقالات بول كراوس (١٩٠٤-١٩٤٤) وحسين همداني (١٩٠١-١٩٦٢) وفلاديمير إيفانوف وماريوس كنارد (١٨٨٨-١٩٨٢) وآصف ع. فيضي (١٨٩٩-١٩٨١) وصموئيل م. ستيرن (١٩٢٠-١٩٦٩) وجميع المقالات الإسماعيلية للمؤلف الغزير الإنتاج هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨) إضافة إلى كامل المجموعة الضخمة للمتخصص بالدراسات الإيرانية من جامعة كمبريدج إدوارد ج. براون (١٨٦٢-١٩٢٦) الذي قدم مساهمات مبدعة إلى التاريخ الأدبي لفارس وللمختلف الجماعات الشيعية التي ازدهرت هناك.

كان حقل الدراسات الإسماعيلية الحديثة لا يزال جديداً آنذ وفي طور الظهور، إلا أنه سبق أن ضم آثاراً أدبية لشخصية عملاقة هي فلاديمير أليكسييفيتش إيفانوف (١٨٨٦-١٩٧٠) الذي قدم مساهمات بارزة في هذا الحقل. وكان إيفانوف قد كرس جزءاً كبيراً من حياته لاستعادة النصوص الإسماعيلية وتحقيقها وترجمتها، وخاصة تلك التي أنتجها الفرع النزاري. ويجب القول إن ذلك شكّل زمناً حاسماً بما له صلة بالأجيال: فمن جهة أولى كان إيفانوف يقترب من سنه الثمانين وكان على مشارف نهاية مهنته الرائدة، ومن جهة أخرى كان ثمة عدد من الباحثين الشباب كمارشال ج. س. هيجسون في شيكاغو وصموئيل مالكوس ستيرن في أكسفورد لا يزالون نشيطين جداً وفي أوج مهنتهم الأكاديمية. وكلاهما مثّل جيلاً جديداً من الباحثين وكانا (ولا يزالان يعتبران اليوم) من المرجعيات الرائدة في الدراسات الإسلامية الحديثة في

الغرب. وكلاهما كانت له اهتماماته الخاصة بالتاريخ الفكري للإسماعيليين الذي جعلاه محور منشوراتهما الضخمة. غير أن المأساة هي أنهما كلاهما توفيا قبل الأوان: هُدجسون في ١٩٦٨ عن عمر بلغ ستّ وأربعين سنة، وستيرن في السنة التالية، في ١٩٦٩، عن عمر بلغ الثامنة والأربعين. وكانت هذه الخسائر نقطة تحول في هذا المحقل، وأصبح فرهاد في تلك الآونة مدركاً بصورة قاطعة أنّ اللحظة التاريخية يجب ألا تُضيع، مع أنّ بداية جيدة كانت قد ابتدأت، وأن الدراسات الإسماعيلية لا تزال باقية حقلاً لم يُستكشف بعد إلى حدّ كبير.

إيفانوف الرائد

حظي فرهاد دفترى، وهو يقوم بدراساته للدكتوراه، بفرصة لمراسلة إيفانوف ومقابلته في طهران (حيث كان الأخير يعيش هناك منذ ١٩٥٩) أثناء تمضيته إجازة صيفية، قبل وفاة إيفانوف بفترة قصيرة. وكانت مراسلات فرهاد مع إيفانوف حول حالة الدراسات الإسماعيلية قد حرّضت اهتمامه بالموضوع. وهو يتذكر أنه دائماً ما كانت له استفسارات وأسئلة فاقت قدرة المعلم العجوز على الإجابة.

قُدّر لإيفانوف، من بين جميع رواد الدراسات الإسماعيلية المعاصرين، أن يكون صاحب أعظم تأثير في فرهاد دفترى. فقد كان عند فرهاد فضول غريب لمعرفة ما الذي جعل مستشرقاً روسياً ومفهرساً للمخطوطات الإسلامية في المتحف الآسيوي في سانت بطرسبورغ قبل الثورة الروسية يهتم بتاريخ هذه الجماعة الشيعية المتبعثرة وإرثها الفكري. واكتشف أن حب إيفانوف للمخطوطات هو ما قاده إلى النصوص الإسماعيلية، التي فتحت له صفحة جديدة في حياته. كما كانت سبباً لتعرفه بالسير سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث (١٨٧٧-١٩٥٧)، الإمام الإسماعيلي الثامن والأربعين، الذي سهّل لإيفانوف رحلته الفكرية. فاستقرّ في بومباي حيث اكتسب العديد من الأصدقاء الإسماعيليين من بين جماعة كلّ من فرعي الخوجا (النزاريين) والبهرة (الطبيين).

ويجد فرهاد دفترى متعةً في إعادة سرد منجزات إيفانوف. فقد وفرّ الكثير من

المواد المجهولة، حيث شكّل تحقيق النصوص النزارية الفارسية العنصر الأكثر ديمومةً منها. لقد اهتم باحثون آخرون بالعمل على المصادر العربية، لكنّ إيفانوف كرّس نفسه لنصوص نزارية كانت بصورة حصرية، باستثناء بعض النصوص السوروية الأصل، باللغة الفارسية التي كانت قد استُخدمت لغةً دينية للجماعة منذ زمن حسن الصباح (ت. ١١٢٤). وهكذا فقد جعل جلّ الأدب النزاری الباقي متوفراً للعالم الأكاديمي الأكبر، وهو ما مثّل تقدماً رئيسياً في هذا المضمار مقارنةً بالغياب شبه الكامل حتى تلك الفترة لمثل تلك الموارد النصّية. وعندما يسأل كمي يُلخص مساهماته هو نفسه، نجد دفتري يشير بالعودة إلى إيفانوف، معترفاً بالدين الفكري لهذا الرائد. بل إنه لم تفتّه أي فرصة للاعتراف بإيفانوف "كرائد قائد" للدراسات الإسماعيلية الحديثة.^٤ واتخذ التقدير الذي يكتنه فرهاد دفتري لإيفانوف صوراً متنوعة: فقد كتب مقالات نعي إيفانوف (انظر البيليوغرافيا، الأرقام ١٦ و ٢٤)؛ ومقالات استعرضت منشوراته (البيليوغرافيا، الأرقام ١٥ و ٢٢)؛ ونشر كتاباً جماعياً بطريقة (فيستشريفت) أو إحياء الذكرى والتكريم الذي لم يحصل عليه إيفانوف من قبل (البيليوغرافيا، رقم ٩، وانظر أدناه)؛ وساهم بمقالات موسوعية حول إيفانوف (البيليوغرافيا، الأرقام ٩٦ و ١٢٩)؛ وهو يقوم بتحقيق مذكرات إيفانوف ويتعاون حالياً، عبر معهد الدراسات الإسماعيلية، مع معهد المخطوطات المشرقية التابع لأكاديمية العلوم الروسية لتنظيم مؤتمر يعقد في سانت بطرسبورغ عام ٢٠١١ لإحياء ذكرى إيفانوف.

وبالعودة إلى بيركلي، كان انشغال فرهاد الأساسي، عندما لم يكن منخرطاً بعمله في الدكتوراه، بدراسة الإسماعيليين، بما في ذلك تصنيف بيبيليوغرافيا إسماعيلية شكّلت أساساً لكتابه الأدب الإسماعيلي (البيليوغرافيا، رقم ٤) الذي نشره بعد ذلك بأكثر من أربعة عقود. كما شرع في برنامج مكثّف لجمع الكتب والمقالات والوثائق الأخرى والمراسلات المكتملة لها والمتبادلة مع مرجعيات ريادية في الدراسات الإسماعيلية في تلك الفترة. وكان عباس همداني إحدى هذه المرجعيات، وكان قد بدأ مهنته للتو في جامعة ويسكنسن في ميلووكي. وكان البروفيسور همداني ينتمي إلى أسرة مميزة من العلماء الطبييين الداودين الإسماعيليين في اليمن والهند، ممن امتلكوا مجموعة هامة من المخطوطات الإسماعيلية. وأصبحت هذه المجموعة في متناول الباحثين

بسهولة قبل أن يتم إهداؤها بالنتيجة إلى مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. كما كان قد ترأس مع المرحوم شير علي غليدينا وغيره من القادة القائمين آنذ على الجمعية الإسماعيلية في كراتشي بباكستان.

بييلوفيليا: إنشاء مكتبة خاصة

كان اهتمام فرهاد دفترى بالدراسات الإسماعيلية يتحول ببطء من مجرد هواية إلى نشاط تملك كيانه بأكمله ومشروع فائق التنظيم لجمع المصادر ودراستها. ولا يخفي فرهاد دفترى بعض الحنين وهو يصف أحد نشاطاته الرئيسية في بيركلي على مدى عدة سنوات والمتمثل بحركة دؤوبة بين المكتبة المركزية هناك وحانوت للتصوير الضوئي (فوتوكوبي) على أرض الحرم الجامعي. وبهذه الطريقة راح يملك نسخاً عن جميع المقالات الموجودة حول الإسماعيليين، بما في ذلك مقالات مستشرفي القرن التاسع عشر، إي. م. كاتريمير (١٧٨٢-١٨٥٧)، آ. آي. سيلفستر دو ساسي (١٧٥٨-١٨٣٨)، سي. ف. ديفريمير (١٨٢٢-١٨٨٣) و ج. م. دو غويه (١٨٣٦-١٩٠٩)، إلى جانب الباحثين المعاصرين المذكورين أعلاه. وبهذه المجلدات الشاملة لمختلف المقالات المحققة بدأ دفترى مجموعة مكتبته الخاصة.

وكان قد بدأ في تلك الآونة بالحصول على جميع الكتب المنشورة بالعربية وباللغات الأوروبية المتوفرة آنذ حول موضوعات إسماعيلية، إضافة إلى بحثه عن كتب نادرة أو نفدت طبعتها، وذلك من خلال عدد من موزعي الكتب كمطبعتي إي. ج. بريل في لندن وآد أورينتم في إنكلترا... إلخ، حيث أمضى عقوداً وهو يرأسها. كما تعرّف بصورة مشابهة على المطبوعات الإسماعيلية لجمعية الأبحاث الإسلامية، التي تأسست في بومباي عام ١٩٣٣ وتحولت فيما بعد إلى الجمعية الإسماعيلية في ١٩٤٦. وكان هؤلاء قد نشروا خمس مطبوعات لنصوص نزارية محققة ومترجمة نفذها إيفانوف، وقد اشترى دفترى هذه المنشورات كلها من بومباي. وهو يتذكر كيف أنه خلال سنوات دراسته الدكتوراه كان يعتبر أن أكثر اللحظات إثارة بالنسبة إليه

كانت تأتي كل يوم مع سماعه ساعي البريد وهو يقرع عليه الباب ويسلمه الكتب التي كان قد طلبها. وعندما بدأ بمراسلة إيفانوف في طهران كان الباحث الروسي مقيماً بصفة مؤقتة في منزل صديقه م. هـ. أسدي، الذي كان يملك حانوتاً لبيع الكتب في ساحة بهارستان، وكان يوزع منشورات الجمعية الإسماعيلية في مختلف أنحاء الشرق الأوسط. وهناك وجد دفترى العديد من كتب إيفانوف التي لم تعد متوفرة الآن (وحتى في تلك الفترة كان من الصعب الحصول عليها)، ولذلك فهو لم يتردد في شرائها. وباعتباره عاشقاً مخلصاً للكتب فقد واصل جمع وتحصيل الكتب النادرة. وهو يتحدث عن مكتبته بافتخار. فمن بين المخطوطات التي تضمها مجموعته تجدر الإشارة إلى نسخ من القرآن أمر بنسخها أو نسخها بنفسه شخصياً جده لأمه، السردار أبي الحسن خان، في القرن التاسع عشر، ونسخة كاملة جميلة ومصورة لديوان حافظ، الشاعر الفارسي الشهير من القرن الرابع عشر، أمر بنسخها سيد أبو الحسن علي (ت. ١٧٩٢)، والد شاه خليل الله والإمام الإسماعيلي النزاري الرابع والأربعين الذي كان حاكماً على كرمان إبان حقبة الأسرة الزندية^٦. فضلاً عن المجموعات المستفيضة عن التاريخ الإسماعيلي والفارسي، فإن مكتبته تضم أيضاً كتب رحلات نادرة بخصوص إيران (فارس)، مثل كتاب ج. بربارو وآ. كونتاريني رحلة في فارس (١٥٤٥)، وهو روايات صنفها سفيران للبندقية إلى فارس أواخر القرن الخامس عشر؛ وكتاب السير طوماس هيربيرت وصف للمملكة الفارسية (١٦٣٤)، وهو أول رواية تاريخية إنكليزية عن فارس؛ وجون فريز، رواية جديدة للهند الشرقية وفارس (١٦٩٨)؛ وجان شاردان، رحلة في فارس، وقد نُشر بطبعات متنوعة بما فيها طبعة ١٨١١ النقدية من قبل ل. لانجلي في عشرة مجلدات وأطلس؛ وكتاب السير جون مالكولم تاريخ فارس (١٨١٥)، وهو الذي حصل عليه دفترى في ستينيات القرن الماضي مقابل ٣٠٠ دولار (أي أقل من عُشر قيمته في السوق الحالية). كما اقتنى طبعات حجرية نادرة لتواريخ ونصوص فارسية كقاريخ فرشته (١٨٢٢) وروايات من العصر الوسيط حول الصليبيين ككتاب ج. بونخير (مع.) غيستا داي بير فرانكوس (١٦١١)، وفيه إشارات إلى الإسماعيليين النزاريين المعاصرين. وتقدم مكتبته انطباعات مؤثراً بحقيقة أن سنوات مضت وهو يتابع تجليده كته يدوياً على يدي متخصص في التجليد في

طهران هو فريدريش لانكاميرير (١٩٢٢-٢٠٠٢)، وهو ابن مهندس ألماني أرسل إلى إيران أوائل القرن العشرين.

وما إن قارب على الانتهاء من دراسته للدكتوراه واستعدّ للعودة إلى إيران حتى كان قد جمع مكتبة ضخمة من المصادر والدراسات الإسماعيلية، ربما كانت أضخم مجموعة خاصة من نوعها. وفي الحقيقة، وكما يعلن هو نفسه، فإنه قضى سنوات عديدة وهو يقوم بمعظم أبحاثه بصورة أولية اعتماداً على مواد من مجموعته الخاصة.

العودة إلى إيران: من مهنة واعدة إلى حب مدى الحياة

ما إن عاد إلى إيران عام ١٩٧٢، أي بعد قضاء ما يقرب من عقدين في الخارج، حتى شرع فرهاد دفترى فيما بدا في ذلك الوقت بأنه مهنة احترافية واعدة تنسجم مع مطامح أسرته وتقاليدها؛ فأصبح مستشاراً لهيئة التخطيط والميزانية، وهي هيئة حكومية تقوم بإعداد خطط التنمية الاقتصادية الخمسية والميزانيات السنوية لإيران. وبعد ذلك بعام واحد، أي في ١٩٧٣، تمّ تعيينه مديراً لدائرة البحث الاقتصادي في المصرف المركزي لإيران، الذي سبق وأنشئ قبل ذلك بعقد واحد، واستمر في عمله في ذلك المكان لعدة سنوات. وأتيحت الفرصة لفرهاد في تلك الفترة من الزمن لاتباع مهنة ناجحة في الإدارة المالية والاقتصادية للحكومة، لكنه قرر سلوك درب مختلف، فترك العمل في القطاع العام سنة ١٩٧٤ وأصبح مؤسساً مساعداً ومديراً لمؤسسة ييكون للاستشارات الاقتصادية، وهي أول شركة (كما يوحي اسمها الفارسي، ييكون) للاستشارات التخصصية في الإدارة والاقتصاد في إيران، مع قسم مستقل لمشاريع الموارد المائية. وانسجماً مع شخصيته المحبة للكتب، أقنع دفترى الشركة بتأسيس مكتبة في الشركة سرعان ما أصبحت أفضل مكتبة خاصة من نوعها في طهران، مع حصة هامة له فيها من كتبه الخاصة في الاقتصاد التي أصبحت جزءاً منها.

وقام فرهاد دفترى إبان سنوات ١٩٧٣-١٩٧٧ بتدريس مواد في تاريخ الاقتصاد والتنمية لطلبة الدراسات العليا في كلية الاقتصاد في كلّ من الجامعة الوطنية وجامعة طهران. ونشر خلال تلك السنوات عدداً من المقالات الاقتصادية، وأعدّ العديد من

التقارير الاستشارية للحكومة الإيرانية ولو كالات دولية متنوعة كمكتب العمل الدولي في جنيف^٧.

غير أن أحداث أو آخر سبعينيات القرن الماضي في أعقاب الثورة الإيرانية ساهمت في تسريع تحول دفترى إلى تخصص جديد تماماً. ومع الإطاحة بالشاه أو آخر ١٩٧٨ سادت إيران فترة وجيزة من الاضطرابات بلغت ذروتها باندلاع الحرب العراقية - الإيرانية سنة ١٩٨٠، ولم تعد هناك إمكانية للسفر خارج البلاد لعدة سنوات. ولم تحدث زيارته التالية خارج البلاد في الحقيقة إلا عام ١٩٨٥. وكان في ظل مثل تلك الظروف، وبتشجيع من زوجته فرشته، أن قرر أخيراً بأن الوقت قد حان لكتابة تاريخ للإسماعيليين.

حكاية تاريخ

قبل فرهاد دفترى التحدي وانطلق للعمل في مشروع مبهر: كتابة تاريخ شامل للإسماعيليين. وكان خلال العقود التي أمضاها في كاليفورنيا وطهران قد واصل اهتمامه الشخصي بجمع ودراسة المواد التي أنتجها باحثون في حقل الدراسات الإسماعيلية، في حين بقي إيفانوف قدوة له من عدة وجوه. فأولاً، كان إيفانوف أيضاً شخصاً انتقل من تخصصه الأصلي في اللغات واللهجات الإيرانية إلى حقل الدراسات الإسماعيلية. وكما أن الوقت الذي أمضاه في بمباي، يتعرّف فيه إلى شخصيات إسماعيلية هناك ويجري تقديمه إلى الآغاخان الثالث، قد فتح صفحة جديدة في حياة إيفانوف، كذلك كان الأمر تماماً مع دفترى حيث كان يستعدّ للشروع في رحلة مشابهة. وكان ذلك الاهتمام الشخصي قد أصبح حباً وتحدياً فكرياً، وتوفرت لدفترى في تلك الفترة الفرصة لتكريس اهتمامه بالكامل بها. لقد كان على إيفانوف، بصفته رائداً في هذا المجال، وضع الأساس لدراسة التاريخ والعقائد الإسماعيلية. وعندما بدأ إيفانوف دراساته الإسماعيلية في ثلاثينيات القرن الماضي، أو حتى أبكر من ذلك، لم يكن شيء قد نُشر من النصوص الإسماعيلية النزارية، ووضع لنفسه هدفاً لفترة تزيد على ثلاثة عقود تمثل في تحديد الفجوات في هذا الحقل وملئها بمساهماته. وكان ذلك

هو النموذج الذي تبناه دفترى بالضبط منذ زمن دراساته العليا في بيركلي، وبقي هو النموذج الذي سيسير على آثاره خلال تكشف مهنته في الدراسات الإسماعيلية: لقد جعل المسألة شغله الشاغل والدائم في أخذ عينات مما أنتجه سابقوه وما هو قائم في الحالة الراهنة للدراسات الإسماعيلية، ومن ثم تحديد الفجوات الموجودة في الحقل والتي تشير إلى الاتجاهات الجديدة للأبحاث.

وكان الافتقار المعهود للأسس المنهجية في الدراسات الإسلامية عموماً قد وجد تعويضاً له في الدراسات الإسماعيلية بسبب التدريب الذي عرفه فرهاد دفترى. فالإقتصاد كان، بكلماته، "أكثر العلوم الاجتماعية دقة وقبولاً للقياس". وقد زوده هذا التدريب، كما يقول، بتخصص فكري جيد ومنهج سليم ووسيلة للتفكير الواضح إلى جانب التحليل والمناقشة والكتابة المنظمة. وعندما كان السؤال الذي لا بد منه يُطرح حول كيفية تدبره أمر النجاح في ميدان جديد من البحث، على هامش نشاطاته الأخرى، كان لدى دفترى جواب واحد لا يتغير، فقد كان يشرح إيمانه بالبحث العلمي "الثابت": ليس ثمة من طرق مختصرة أو سريعة للبحث العلمي. وبدلاً من إجراء حصري ومكثف في موضوع محدد خلال فسحة زمنية مركزة، يمكن القول إنه اتبع بحثاً علمياً منتظماً ومكثفاً، على أساس تقديمي ويومي، حتى ولو كان لبضع ساعات صباحاً أو مساءً. وكانت لهذه الطريقة نتائج مثمرة جداً، كما يتبدى من ببليوغرافيا أعماله التي تجاوزت ٢٤٠ عنواناً (مع أخرى كثيرة قادمة). ولدفترى أيضاً، وهو المحقق المتشدد والصارم، مداخلات وإضافات من أشكال متنوعة في جميع المنشورات الصادرة عن معهد الدراسات الإسماعيلية منذ منتصف تسعينيات القرن الماضي (وهي تتجاوز اليوم ٨٠ كتيباً وكتاباً).

لقد كان لتدريسه المبكر فائدته: فطبقاً لدفترى، من أجل كتابة تاريخ ما لا بد للمرء من أن يكون منتظماً ومنتظماً جداً، وعلى اطلاع على الكتابات التاريخية الخاصة بالموضوع، ثم يقوم بعدها بالربط بين نطاق كامل من المصادر. وفي المرحلة التالية يجب على المرء أن يتمتع بالقدر على تقييم هذه المصادر، ثم يحللها ويفسرها كي يُنتج تاريخاً متسلسلاً. وعلى المؤرخ، من وجهة نظره، امتلاك ذهن منطقي (وقد استفاد هنا من دراسته للمنطق والرياضيات) وأن يكون قادراً على إثبات (كما في

حالة البرهان على فرضية) وإسناد أهمية نسبية إلى الأحداث (وهنا يظهر أن حضور خلفيته في الأساليب الكمية في الاقتصاد كان ملائماً)، كما يجب تجنب التعقيد غير الضروري للقضايا من خلال الكتابة بأسلوب غامض غير محدد. وقد أخذ على عاتقه شرح تاريخ أسيء فهمه لجماعة أسيء تقديمها. والقراء الذين كانوا في ذهنه في الأصل هم الجماعة المثقفة بالبحث بصورة أساسية، إلا أنه أخذ في الحسبان أيضاً القراء المثقفين غير المختصين. وكانت رغبته شرح التاريخ الإسماعيلي بطريقة واضحة سهلة المنال. وبرأيه، فإن "جمال البحث العلمي يكمن في امتلاك القدرة على التعبير عن مفاهيم وأفكار صعبة بلغة ومصطلحات بسيطة". ويذكر مثلاً الوقت الذي سُئل فيه عما يعنيه "الأدب الباطني" بالضبط. فقد فكرَ لدقيقة وقال: "إنه يقوم على التمييز بين المعنى الحرفي والمعنى المستور، بين ما هو متصور أو مفهوم وما هو موجود بالفعل؛ إنه يتضمن أيضاً الحاجة إلى مرشد أو هاد يساعد الآخرين على التقدم في هذه الرحلة الروحية بحثاً عن الحقائق اليقينية النهائية". وبالفعل، فإن كل من تعامل مع فرهاد دفتري يدرك على وجه السرعة مقدرته على تقديم أفكار معقدة بعبارات دقيقة وواضحة من غير أي حشو أو زخرف في الكلام.

وما إن أتم دراسة جلّ الأدب الموجود حول الإسماعيليين بلغات متنوعة حتى تبادر إلى ذهن فرهاد دفتري السؤال الأساسي التالي: لماذا لا يوجد كتاب واحد يتناول جميع فترات التاريخ الإسماعيلي وأطواره؟ لقد أصبح من الواضح لديه أن المهمة الأولى التي لا يمكن الاستغناء عنها ويجب تحقيقها بهذا الخصوص هي تاريخ شامل للإسماعيليين، وهذا شيء لم يتوفر بعد. ووضع ذلك نصب عينيه كهدف مهمين: تاريخ شامل بقدر الاستطاعة ويغطي كل الجماعات الإسماعيلية ومجموعاتها، يتقضى عقائدهم ومعالجاتهم الفكرية ويوثقها، ويمتد زمنياً من فترة تكوين الإسلام الشيعي وحتى الزمن الحاضر، ومستخدماً كل ما هو متوفر من مواد، منشورة وغير منشورة، مع البقاء على وعي بطبيعة مصادر العصور الوسطى وتحاملها (المعادي في أكثر الأوقات). لقد كان من الصعب تقرير منهجية هذه المهمة وتحديدتها. والنموذج الأكثر ملاءمة لدفتري كان كتاب مارشال هاجسون نظام الحشاشين (الذي اعتذر مؤلفه فيما بعد عن تسميته بهذا العنوان الخاطي)^٨ الذي يتناول طور الموت

من التاريخ الإسماعيلي النزاري (١٠٩٠-١٢٥٦) بمقاربة وبناء يناسبان لأن يكونا نموذجا لتاريخ إسماعيلي بالكامل يشمل جميع الأطوار التي عرّفها إيفانوف أول مرة. وشرع، في غضون ذلك، بدراسة العربية بطريقة منظمة على يدي البروفيسور آذرتاش آذرنوش (المشارك الدائم أيضاً بمقالات عن الأدب العربي في الموسوعة الإسلامية الكبرى)، وعمل على الإفادة من مكتبات جامعة طهران، وخاصة مكتبة الهيئة التدريسية للأدب. كما بدأ بزيارة المواقع التراثية الإسماعيلية في إيران، بما في ذلك العديد من القلاع الرئيسية ومواقع العصر الوسيط في أنجندان وكهك وكرمان التي كان إيفانوف قد زارها في ثلاثينيات القرن الماضي؛ وبالفعل، فقد كان أول باحث يزورها في السبعينيات منذ زيارة إيفانوف ووجد أن تدهوراً إضافياً قد لحق ببعض المواقع^١. ففي كرممان وجد أن بعض الأبنية من القرن الثامن عشر والأوابد الموصوفة من قبل إيفانوف قد اختفت بالفعل ولم تعد قائمة. ثم ذهب إلى محلات (حيث كان جزء من جدار المجمع السكني للآغاخان الأول لا يزال قائماً إلى جانب الحسينية التي أنشأها بنفسه في ثلاثينيات القرن التاسع عشر). وعقب ذلك نظم حملة استكشافية مع بعض الأصدقاء إلى ألموت. وبعد رحلة شاقة بسيارتين من نوع رينج روفر اشتملت على عبور نهر في رودبار، نصبوا خيامهم وأمضوا ليلتهم على أعتاب صخرة ألموت. كان الموضوع مثيراً للغاية، فحرك عواطفه ولم يستطع وصف التجربة إلا بأنها تشبه "حجاً"؛ إنها شيء كان يطمح إلى تحقيقه منذ زمن بعيد؛ لقد كان باستطاعته الوقوف على البقعة التي وقف عليها حسن الصباح، مؤسس الدولة الإسماعيلية في فارس قبل ذلك بتسعمائة سنة. وقد أعطت هذه الزيارة مادة ملموسة لأبحاثه. وكان المؤرخ عطا ملك الجويني (ت. ١٢٨٣)، الذي زار ألموت قبيل تدميرها على أيدي المغول سنة ١٢٥٦، قد وصف القلعة بأنها فخمة ومهيبة، وكان باستطاعة فرهاد أن يرى بنفسه في تلك الفترة أن حتى خرائبها وآثارها لا تزال كذلك. وقام بعد ذلك برحلة أخرى إلى قلعة لامسار وتوقفوا في الطريق عند خرائب قلعة شميران، عاصمة السلالة المصافرية من شمال فارس (والتي زارها الشاعر الفارسي والداعي الإسماعيلي ناصر خسرو عام ١٠٤٧ وهو في طريقه إلى القاهرة الفاطمية). كما ذهب إلى قلعة جبردكوه، التي كان المغول قد حاصروها لمدة سبعة عشر عاماً حتى عام ١٢٧٠، وحيث كانت حجارة

المنجنيقات التي استخدمها المغول ضد الحامية النزارية المحلية لا تزال مبعثرة على الأرض. وفي عام ١٩٨٥ زار إسماعيلي خراسان (حيث تعيش غالبية جماعة إيران). وهناك في قرية ديزباد، في الجبال بين مشهد ونيسابور، حضر احتفالات نوحصار التي تجري سنوياً في آخر يوم جمعة من شهر آب، وهي مناسبة يجتمع فيها إسماعيلية إيران ويشاركون في طقوس معقدة تشمل على تلاوة شعر صوفي من نظم جلال الدين الرومي (ت. ١٢٧٣) وآخرين من كبار شعراء فارس. وكانت تلك أول مواجهة بين دفترى والإسماعيليين الإيرانيين المعاصرين الذين يتصفون بتعلقهم الشديد بتقاليدهم، وأطلعوه على مخطوطات نادرة، وسماحوه بالحصول على صور فوتوكوبي عن بعضها؛ والتقى مع الكبار من الجماعة الذين أطلعوه على مخطوطات لأشعار مجموعة من الشعراء الإسماعيليين كخاكي خراساني (ت. بعد ١٦٤٦)، وأحد أحفاده اللاحقين، فدائي خراساني (ت. ١٩٢٣)، الذي يبقى ديوانه الشعري بلا نشر.

“الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم”

كان البحث الذي أجراه فرهاد دفترى لهذا الكتاب قد بدأ فعلياً في منتصف ستينيات القرن الماضي ودام لأكثر من عشرين عاماً. غير أن الكتابة العملية للكتابة بدأت في ١٩٧٨ واستغرقت ثماني سنوات أخرى لإتمام المسودة الأولى للعمل. وكانت خطة العمل الأولية قد وضعت سبعة فصول للكتاب: خمسة رئيسية تتناول الإسماعيليين (وتغطي الأطوار الأربعة التي رسمها إيفانوف، المبكر والفاطمي والموت وما بعد الموت، ومضيفاً إليها فصلاً حول الإسماعيليين المستعربين) مع فصلين تمهيديين حول أوائل الشيعة والتقدم في الدراسات الإسماعيلية. وكان ذلك بالفعل الشكل الذي أخذه الكتاب عندما نُشر أخيراً عام ١٩٩٠ تحت عنوان الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم^١. فقد أعطى نفسه عاماً واحداً تقريباً لكل فصل بغرض تغطية جميع الأحداث والشخصيات والتطورات العقائدية الرئيسية في كل فترة. ومن الطبيعي أن يمر كل فصل بمسودات كثيرة يشهد خلالها توسعاً ومراجعة مرات عدة. قد يبدو ذلك محبطاً هذه الأيام، حتى مع كل التقدم التكنولوجي الذي يمكن للبحث العلمي

الاستفادة منه، لكن لا إفراط في ذلك. ومع ذلك فقد قامت زوجته فرشته بطباعة فصول الكتاب على آلة كاتبة كهربائية من نوع IBM. وأثارت الحاجة لإجراء مراجعات على النص المطبوع صعوبات متواصلة كان يجب حلها بحلول ذكية. وفي مناسبات عدة كان يعدّ الكلمات والأحرف لفقرة خضعت للمراجعة من أجل ضمان بقاء النص الجديد ضمن حدود المساحة المتوفرة كي لا يجري أي تغيير في إخراج الصفحة.

لقد أدرك دفتري منذ البداية أنه لا يمكن تحقيق هذه المهمة الضخمة بمعزل عن مساعدة من الآخرين، ولذلك فهو بحاجة لأن يكون على اتصال ببعض الباحثين المتمرسين في حقل الدراسات الإسماعيلية. فاتصل لهذه الغاية بالبروفيسور ويلفريد مادلونغ، الذي كان آنذاك أستاذ لوديان للعربية في جامعة أوكسفورد ومساهمًا بارزاً في الدراسات الإسماعيلية الحديثة، وأخبره عن مشروعه الحالي، كتابة تاريخ للإسماعيليين. وسأل مادلونغ إذا ما كان موافقاً على قراءة الفصول التي أنجزها حتى الآن. وفي ١٩٨٥ أتيحت الفرصة أخيراً لدفتري للسفر خارج إيران، فزار باريس ولندن وأوكسفورد حيث أجرى مزيداً من البحث في المكتبات المختلفة وقابل عدداً من الباحثين. وكان بحلول ذلك الوقت قد كتب ثلاثة فصول (”التقدم في الدراسات الإسماعيلية“، ”أصول الشيعة وتطورها المبكر“ و”الإسماعيلية المبكرة“). وفي أوكسفورد أطلع مادلونغ على هذه الفصول في المعهد الشرقي وتلقى، فيما بعد، تعليقات إيجابية من هذه المرجعية السبّاقة، وهذا ما شجّعه على مواصلة عمله وفقاً للخطة التي وضعها بنفسه، ولا سيما بعد موافقة مادلونغ على الفصل الثالث، الذي كان واحداً من حقول خبراته الرئيسية. وتواصلت مراجعة مادلونغ للفصول واستمرت علاقتهما حتى يومنا هذا (وبالفعل، فقد كان دفتري منخرطاً بصورة وثيقة في الاحتفال التكريمي لمادلونغ وفي إلحاقه بمعهد الدراسات الإسماعيلية كزميل من كبار الباحثين).^{١١}

من الواضح أن تركيز فرهاد دفتري كان على التاريخ. فقد كان مهتماً على وجه الخصوص باستقصاء كيفية ظهور مختلف الجماعات الإسلامية، ولا سيما ضمن الإسلام الشيعي. وانجذب باتجاه تقصي النزاعات الناشئة حول خلافة النبي. هل كان ثمة عنصر ديني ضمن عناصر هذا الخلاف؟ ومرة أخرى، مع أن الفترة الفاطمية

من التاريخ الإسماعيلي كانت معروفة جيداً نسبياً عندما بدأ دفترى كتابة كتابه، إلا أنه لم يوجد شيء البتة في البحث العلمي الحديث حول الكثير من القرون السبعة التي أعقبت طور الموت في التاريخ النزاري. وقام كتاب دفترى بملء هذه الفجوة بطريقة منسقة، وخاصة من خلال البحث الأصيل الذي أجراه باستخدام عدد كبير من التواريخ الإقليمية الفارسية، وتلك التي تناولت طبرستان (مازندران) ومقاطعات قزوينية أخرى على نحو خاص. ولتغطية هذه الفترة الطويلة أتبع بصورة أساسية مرة أخرى التصنيف الذي أدخله إيفانوف: الفترة الأولى من هذا الطور (أي أول قرنين أعقبا تدمير المغول للدولة النزارية المتمركزة في الموت سنة ١٢٥٦)، وفترة أنجندان (التي تبتدئ في القرن الخامس عشر عندما استقر الأئمة من فرع قاسم شاه النزاري في قرية أنجندان قرب محلات وسط إيران) والفترة الحديثة (منذ أربعينيات القرن التاسع عشر وفيما بعد ذلك). وكما يقول مادلونغ في تصديره لكتاب الإسماعيليون، في بعض النواحي، يغطي الكتاب "أرضيات جديدة بالكامل"؛ والخاصية الثانية للكتاب التي نالت مديحاً من مادلونغ هي أنه "يقدم أول تركيب شامل ومفصل للتاريخ المعقد للإسماعيلية" يعكس "التقدم الحديث العهد في البحث العلمي" ويضم في بنائه "رواية قابلة للقراءة ومتوازنة".

ومع أن اهتمام دفترى كان منصباً على التسلسل التاريخي لأحداث تاريخ الإسماعيليين، إلا أنه سعى إلى تغطية التطورات الفكرية والدينية الأساسية بأسلوب منظم. فإذا ما كان تاريخ الإسماعيليين لا يزال بحاجة لحل ألغازه وخبوطه، فقد كان واضحاً لفرهاد أن العقائد الخاصة بكل مجموعة من المجموعات الإسماعيلية المتنوعة، في تلك الفترة، ما كانت سهلة للفهم الواضح والجلي. وكان الباحثون في تلك الفترة قد بدأوا للتو يفهمون، على سبيل المثال، من هم القرامطة. فحتى ذلك الوقت كان لإيفانوف الفهم الأكثر واقعية حولهم بعد الدراسات الأولية السابقة لدو غويه، غير أن معلوماته بقيت هي الأخرى عامة ومشوشة، باعتبار أنه لم يחדش سوى السطح ولم ينفذ إلى صلب الموضوع. ثم تم طرح فرضيات جديدة في أوائل ستينيات القرن العشرين قدمها ستيرن في ثلاث مقالات (١٩٥٥ و ١٩٦٠ و ١٩٦١) وساهم مادلونغ بثلاث مقالات أخرى (في ١٩٥٩، وكتبها بالألمانية ثم عمل دفترى على

ترجمتها إلى الإنكليزية بصيغة معدلة قليلاً ونشرها كجزء من كتاب عن الإسماعيليين حرّره عام ١٩٩٦؛ وفي ١٩٦١ بالألمانية أيضاً؛ وفي مقالة عن القرامطة للموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية).^{١٣} كما كان مهتماً، بصورة مشابهة، بتوضيح القضايا الخلافية المحيطة بالطور الافتتاحي للإسماعيلية، لكن العدد القليل من المصادر الأولية لم توفر سوى معلومات متضاربة. وكان دفترتي مؤيداً من حيث الأساس لمواقف ستيرن - مادلونغ، ومع ذلك فقد أمضى بعض الوقت محاولاً حل إشكالية الربط المزعوم لأوائل الإسماعيليين بالخطابين، أتباع أبي الخطاب (ت. ٧٥٥) المعاصر للإمام جعفر الصادق (ت. ٧٦٥). وأول من طرح هذا الربط هي كتابات كتاب فرق الشيعة الإماميين الأوائل من أمثال النوبختي (ت. حوالي ٩١٢) والقمي (ت. ٩١٣)،^{١٤} كجزء من معالجتها الجدلية المنحازة ضد أوائل الإسماعيليين، وأعيد تأكيدها أيضاً في الدراسات الأولى لبرنارد لويس وهنري كوربان. وتوصل دفترتي إلى نتيجة مفادها أن هذا الربط بلا أساس ويجب رفضه، بصورة منسجمة مع رأي مادلونغ.^{١٥} ولقيت هذه النتيجة تأييداً كبيراً لها من حقيقة أن المرجعيات الإسماعيلية من أواخر العصر الوسيط، كالقاضي النعمان (ت. ٩٧٤)، أشهر فقهاء الفترة الفاطمية، أدان الخطابية باعتبارها حركة "إلحادية" لأنها دعت إلى ألوهية الأئمة، وهذا شيء كان يتعارض مع عقيدة الفاطميين.^{١٦} وهذا ما يفسّر أيضاً سبب دعوة حميد الدين الكرمانلي (ت. حوالي ١٠٢١)، أكثر علماء الدين الإسماعيليين علماً بين معاصريه، للمجيء إلى القاهرة من قبل الإمام - الخليفة الفاطمي، الحاكم بأمر الله (حكم بين ٩٩٦-١٠٢١)، لينقض العقائد الظاهرة لمؤسسي الديانة الدرزية الذين بدأوا بالتبشير بالألوهية الحاكم. وقام دفترتي، فيما بعد، بتهذيب أفكاره الخاصة حول أوائل الإسماعيليين وتشذيبها قبل نشر عدة دراسات حول الموضوع.^{١٧}

الانتقال إلى لندن والارتباط مع معهد الدراسات الإسماعيلية

خلال رحلاته في أوروبا عام ١٩٨٥ زار دفترتي معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن لأول مرة. وكان سمو الأمير كريم آغاخان قد أسس المعهد عام ١٩٧٧، أي قبل ذلك

بشما ني سنوات فقط، وكان يقع آنئذ في أحد الأمكنة المؤقتة الأولى له في شارع جريت جيمس في لندن. ومن قبيل الصدف أن تلك السنة كانت حاسمة بالنسبة للإسماعيليين في المملكة المتحدة، باعتبار أن مؤسسة رئيسية، هي المركز الإسماعيلي في ساوث كينزنگتون بلندن، قد تمّ تدشينها في نيسان/ أبريل، الأمر الذي منح الإسماعيليين أعظم درجة من الانكشاف والرؤية للآخرين سبق لهم أن شهدوها في بيئة غربية. ووجد فرهاد في مكتبة المعهد العديد من المخطوطات إلى جانب منشورات جديدة بالعربية كان لها نصيبها من المساهمة في بحثه. كما التقى، ولأول مرة، السيد شمس فيلاني، الذي كان مديراً تنفيذياً للمعهد آنئذ وأظهر اهتماماً عظيماً بمشروع دفتري. وبعودته إلى إيران استأنف فرهاد عمله وأكمل المسودة الأخيرة من كتابه عام ١٩٨٧.

وخلال زيارة فرهاد دفتري التالية إلى لندن، عام ١٩٨٧، قدّم نسخة من مسودة كتابه إلى السيد فيلاني الذي اقترح، عقب ذلك، أن ينضم فرهاد إلى المعهد من أجل إعداد العمل للطباعة. وقبل دفتري العرض، لكنّ الوقت استغرق سنة إضافية ليعود إلى طهران وينهي جميع أموره والتزاماته هناك. وفي العام ١٩٨٨ استقرّ في لندن مع زوجته، فقط قبل بلوغه سن الخمسين بقليل، وانضمّ إلى المعهد رسمياً في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨. وكان المعهد، بحلول ذلك الوقت، قد طور برنامجاً للتعليم بإشراف دائرة التربية فيه وأنتج أيضاً أولى مطبوعاته: ترجمة إلى الإنكليزية لمجموعتين من المقالات المختارة لهنري كوربان قام بها فرع باريس من المعهد، الذي كان لا يزال يعمل آنئذ بإدارة الفيلسوف الإيراني داريوش شيغان، وهو صديق قديم لدفتري، وفهرس من مجلدين للمخطوطات العربية في مكتبته. كما تواجد عدد قليل من الباحثين الذين كانوا يعملون على دراسة نصوص مختلفة، ومن هؤلاء ج. يدخشاني و ح. حاجي (وكلاهما مساهمان في هذا الكتاب).

أما مهمة فرهاد دفتري المباشرة فكانت العمل على طباعة ونشر كتابه. واحتاج الأمر سنتين إضافيتين لوضع اللمسات الأخيرة على العمل بعد إضافة المزيد من الحواشي المأخوذة من مصادر المكتبة في المعهد وفي أمكنة أخرى. وقرأ ويلفيرد مادلونغ ما تبقى من النسخة المخطوطة التي زوّدها بتعليقاته المُدقّقة المعهودة. ثم أرسل دفتري بنسختين من مخطوطته إلى مطبعتي جامعتي كمبريدج وأوكسفورد؛

وكلتاها قيّمتا العمل من قبل باحثين مختصين ووافقتا بالنتيجة على قبوله للنشر. غير أن دفترى اختار في نهاية الأمر مطبعة جامعة كمبريدج لتكون هي الناشر لأعماله، وظهر الكتاب أخيراً عام ١٩٩٠.

مؤرّخ المؤرّخين

كان المعهد قد افتتح منشوراته بمقالات هنري كوربان ذات الطبيعة المعقدة المبنية على الظواهر، فكانت قد أعادت بناء العقائد الإسماعيلية وهيكلتها ضمن إطار متجاوز للتاريخ. إلا أن دفترى علّق أهمية كبرى على الكتابة التاريخية والتحليل النصّي في العديد من منشورات المعهد اللاحقة. وعندما سُئِلَ عن هذه المسألة قال إن إطار العمل القائم على التسلسل التاريخي للأحداث بالغ الأهمية في التفصّي التاريخي لهذه الأحداث لأن الأفكار لا تتطور وتنمو في فراغ وإنما تخرج من أفكار سابقة؛ وكذلك فإن الأحداث إنما هي في معظم الأحيان استجابة لأحداث سابقة. ولا غنى عن المواد النصية التي تنقل التراث الفكري لجماعة ما في دراسة ذلك التراث وفهمه. وقد تمركز أحد اهتمامات فرهاد دفترى الثابتة حول شخص المؤرّخ الحديث ودوره في تشكيل كتابة التاريخ. وكان خلال دراسته للدكتوراه قد قام بأبحاث حول حياة وأزمة العديد من الاقتصاديين. وما إن تحول إلى الدراسات الإسماعيلية حتى تبنّى منهجية مماثلة من أجل تحديد ووضع مساهمات الشخصيات البارزة في هذا الحقل ضمن سياقاتها المناسبة. فكرّس العديد من منشوراته الأولية لدراسة حياة ومنجزات العلماء الباحثين. كما دأب في أكثرية كتبه أيضاً على محاولة استهلالها بشرح حالة ميدان البحث والأفراد الذين ساهموا في تشكيل دراسة التاريخ الإسماعيلي.^{١٨}

وعندما سُئِلَ عن سبب اهتمامه العظيم بالمؤرّخين المعاصرين أجاب بأن دراسة حياة الشخص تكشف الكثير عن السياق الذي يعيش فيه واهتماماته وفكره. فنحن، كما يقول، نتاج تواريننا وبيئاتنا الفكرية الخاصة. وهو يؤمن بنظرية "التحدّي والاستجابة" في كتابة التاريخ: عندما يكتب المؤرخون فإنهم يستجيبون لشيء ما، حتى ولو أنه في كثير من الأحيان يتكرر حدوث جهل الناس بعد مرور مائة سنة بما هي

الشيء الذي استجابوا له. ويضيف أنّ من سوء التقادير احتمال حدوث قيام المؤرخين أنفسهم بفبركة أو إساءة تفسير الدليل المطلوب مما يؤدي إلى إنتاج مادة جدلية منحازة يتم استخدامها من قبل المؤرخين اللاحقين كمصادر موثوقة. وإذا ما جرى تكرار "رواية خيالية" عدّة مرّات فإنها تنتهي باحتمال تقديمها بالنتيجة في صورة "حقيقة". وقد مكّنه النظر في حياة العلماء الباحثين والسياقات التي عملوا ضمنها من تحصيل بعض الفهم حول الأشياء التي كانوا يستجيبون لها، أو، بكلماته، "لماذا كان مؤلف بعينه يكتب ما كان قد كتب؟"، وقد أضاف هذا النوع من الكتابة التاريخية المزدوجة الأوجه بُعداً إضافياً إلى عمله جعله يدرك بحرص أهمية تقييم مصادر المرء وتمييز الحقيقة من الخيال.

حكايات مقابل التاريخ: المطلعون والمراقبون

في العام ١٩٩٢، أي بعد سنتين من إنتاج فرهاد دفتري لمؤلفه الضخم، شهد المعهد إعادة هيكلة تنظيمية. ففي تلك الفترة، وفي ظل عمادة عزيز إسماعيل، تم استحداث دائرة البحث الأكاديمي والنشر، وجرى تعيين فرهاد دفتري كأول رئيس لتلك الدائرة، وهو منصب لا يزال يشغله حتى يومنا هذا على الرغم من متطلبات مسؤولياته الأخرى. وكترس اهتمامه في المرحلة التالية لإحدى القضايا الأكثر تحدياً والأقل فهماً في كامل تاريخ الإسماعيليين: "الخرافة السوداء" التي جرى تطويرها حولهم وانتشرت في العصور الوسطى في كل من العالم الإسلامي وأوروبا. وتمّ نشر كتابه حول هذا الموضوع، خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين، في العام ١٩٩٤. وكان ذلك بحثاً في قضية بالغة الأهمية والتعقيد يسبب من القبول الشعبي لها ودقة ألغازها. وانصبّ اهتمام دفتري بدايةً على فهم الأصل اللغوي لكلمة "assassin" وارتباطها بالإسماعيليين: لماذا كان يُشار إليهم من قبل جيرانهم في سورية ومنطقة قزوين شمال فارس بالحشيشيين أو الحشيشية؟ وفي المصادر الأوربية كـ "assassins" سيراً على نهج أولئك الجيران؟ لماذا كان ثمة ذلك العدد الكبير من الحكايات الخيالية حولهم؟ لم يكن ثمة تقدم كبير قد تحقق في الأبحاث التي جرت حول الموضوع

منذ الدراسة الرائدة لسيلفستر دو ساسي (ت. ١٨٣٨)، عميد مستشرق القرن التاسع عشر، الذي حلّ لغز الأصل اللغوي لكلمة "assassin". غير أن دو ساسي، الذي بيّن أن الكلمة مشتقة من الكلمة العربية "حشيشي"، أيد هو نفسه، ولو جزئياً على الأقل، كون الخرافات، بالصورة التي رواها ماركو بولو وأوربيون آخرون من العصر الوسيط، روايات صحيحة حول الممارسات السرية للإسماعيليين. وعبارة "حشيشي" إنما هي مصطلح للحطّ من القدر بالعربية، وكانت تستعمل في تلك الفترة للإشارة إلى النزاريين الإسماعيليين في بعض المصادر السنّية والزيدية الجدلية المنحازة. ثم أطلق هذا المصطلح المسيء، للسمعة حكايات راحت تنتشر في دوائر الصليبيين من العصر الوسيط وتظهر بأشكال مختلفة في المصادر الأوروبية، وتعمل على ربط الإسماعيليين بتعاطي الحشيش (المستخرج من القنب الهندي). وليس لما يسمّى "خرافات الحشاشين" معادل بالعربية أو الفارسية من الفترة نفسها، على الرغم من مواقف مؤلفيها السنّة. والنتيجة التي توصّل إليها فرهاد دفتري هي أن هذه الحكايات كانت من وضع وفكرة الدوائر الصليبية ومراقبيهم الغربيين من أجل تبرير ما رأوا أنه سلوك "غير عقلاني" (الاستشهاد) كان يجب منحه تفسيراً عقلياً (أي باعتباره سلوكاً يحرضه تأثير عقاقير مخدّرة كالحشيش).

إذا ما كان للطبعة الأولى من الإسماعيليين تأثيرها الهام في هذا الحقل (مع العديد من إعادة الطبعات والمراجعات والاستشهاد المنتظم بها في الأدب الأكاديمي)، فإن خرافات الحشاشين لم تكن أقل أهمية بالنسبة للباحثين: فقد حظيت بثلاثين مراجعة في السنوات الخمس التي أعقبت نشرها. ومع ذلك، هل كان من الممكن للارتباط الرسمي لفرهاد دفتري بمؤسسة مرتبطة بالجماعة التي كان يكتب حول ماضيها أن يؤثر بطريقة ما سلباً على موضوعيته ودقته؟ ففي حين رحّبت الأكتريّة المطلقة من المراجعين بالكتاب وبدوره في تفكيك خرافات دامت قروناً طويلة، إلا أن مراجعاً واحداً أو اثنين شكّكا بالمشروع لأنهما ظنّا أن المؤلف كان إسماعيلياً، أي "مطلّعاً من داخل الجماعة الدينية"، يقدّم موقفاً تبريرياً.^{١٩} وعندما تعرض أحد المراجعين وذكر النوايا التبريرية للمؤلف، كان دفتري سريعاً في نشره تفصيلاً في الدورية نفسها أعلن فيه: "أودّ القول بأنني غير إسماعيلي، وأن ارتباطي الأكاديمي بمعهد الدراسات

الإسماعيلية في لندن لم يؤثر في موضوعيتي الأكاديمية [...] لقد كان هدفي الأساسي من كتابة خرافات الحشاشين تقصّي جذور بعض الخرافات الأساسية التي أحاطت بالإسماعيليين النزاريين من أزمنة العصر الوسيط [...] وأنه لم يكن في نيتي إطلاقاً أن أكون تبريراً^{٢٠}. غير أن ظاهرة أكثر أهمية كانت في طريقها إلى الظهور في تلك الفترة. فمع أن المصادقية الأكاديمية لمؤسسات ارتبطت رسمياً، أو بشكل غير رسمي، بجماعة دينية مسيحية، كمدارس اللاهوت المتنوعة وكليات العلوم الدينية، بل وحتى جامعات بأكملها، كان يجري قبولها على جانبي المحيط الأطلسي بلا أدنى شك لمئات السنين، إلا أن الأكاديميين الغربيين كانوا يشهدون في تلك الآونة حقيقة أن معهداً أكاديمياً ارتبط بجماعة مسلمة واتخذ مقراً له في قلب لندن كان قادراً على إنتاج أبحاث من أعلى الدرجات وملتزمة بمعايير البحث العلمي النقدي، ومتعاطفة مع ذلك مع منتجات المسلمين التاريخية والفكرية، ولا سيما، في هذه الحالة، ما له علاقة بالإسماعيليين. وقد حقق فرهاد دفترى هذا التوازن الصعب عندما عرّف نفسه بأنه ليس "مطلعاً من داخل" ولا "غريباً" وإنما هو "مراقب" متعاطف ذو صلة وثيقة. وقد عبّر في سياق خرافات الحشاشين أيضاً عن اعتقاده بأن "الحكاية الخيالية" تصبح بطريق التكرار على مدى زمن طويل "حقيقة"، ولا بدّ من تكرار الحقائق، بالطريقة نفسها، مرات ومرات وبما يكفي على نطاق واسع كي تحل محلّ الحكايات الخيالية.

ترويج البحث العلمي

قدّم فرهاد دفترى مساهمات جلييلة إلى معهد الدراسات الإسماعيلية، حيث أسسه كمركز أكاديمي معترف به للدراسات الإسماعيلية. وكان أحد أهداف المعهد الترويج للبحث العلمي في الإسلام، وتبنّي ذلك كهدف خاص به. إذ كان هو نفسه قد نشر أصلاً دراسات له خارج المعهد لأنه لم يكن ثمة برنامج بحث ذاته للنشر. أما في تلك الفترة، فقد أسس سلسلة المنشورات الأولى للمعهد: "سلسلة التراث الإسماعيلي" التي دُشنت عام ١٩٩٦ تحت إدارته العامة للتحريير. وقد صُمّمت هذه السلسلة لتشمل كتيبات أو رسائل ذات موضوع واحد هدفها استكشاف التراث الفكري والديني

للإسماعيليين، وهو تراث لا يزال يتردد صدهاء في العالم المعاصر لأن الجماعات لا تزال موجودة بصورة فعلية. ووقع عقوداً مع العديد من المرجعيات الريادية ممن سبق لهم المساهمة في كتاب جماعي من تحريره، تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط. وبعد ذلك بأربع سنوات، أي في العام ٢٠٠٠، أنشأ سلسلة ثانية، هي "سلسلة النصوص والترجمات الإسماعيلية"، تولّى إدارة تحريرها العامة هي الأخرى لكن بوجود هيئة تحرير مكونة من علماء باحثين بارزين في الدراسات الإسماعيلية. وكُرست هذه السلسلة الجديدة لتحقيقات نقدية وترجمات مع تعليقات لنصوص موثوقة بالعربية والفارسية أنتجها الإسماعيليون أنفسهم، أو حولهم، توضّح التعاليم الفعلية للجماعة. وكان لهذه السلسلة هدف ذو وجهين: إنتاج مواد من أجل إحداث المزيد من التقدم في هذا الميدان من الدراسات، ومعالجة التمثيل أو التقديم المغلوط لعقائد الإسماعيليين وممارساتهم. أما المعيار الأساسي للاختيار المعتمد في هذه السلسلة فأنصبّ على نصوص رئيسة بقيت غير منشورة إلى جانب نصوص نُشرت لكن بطريقة قاصرة وغير كاملة. وتقدّم بدعوة إلى البروفيسور مادلونغ، الذي سبق له أن درّس في المعهد، ليكون محرراً استشارياً للسلسلة. إن دعم دفترتي العمومي لمشروعات أكاديمية سليمة أمرٌ معروف جيداً، وقد كان كريماً في دعمه أو رعايته لعدد من المنشورات والمؤتمرات والمبادرات الأكاديمية الأخرى داخل وخارج المعهد. كما عمل على ترويج نشر أصناف متنوعة من المختارات من الأدب الإسماعيلي والنصوص الإسلامية الأخرى، وخاصةً تلك التي تتصل بمساهمات الباحثين المسلمين الشيعة الذين كانوا مهمّشين حتى الآن في الدراسات الإسلامية في الغرب. في غضون ذلك انصرف فرهاد دفترتي إلى تطوير الهيئة الأكاديمية لدائرة البحث الأكاديمي والنشر؛ فأصبح ويلفريد مادلونغ زميلاً باحثاً أسبق، وهو منصب مُنح لاحقاً، من خلال مبادرة دفترتي، للأستاذين هيرمان لاندولت (في ٢٠٠٢) و م. ع. أمير - معزي (في ٢٠٠٧). كما ساهم في تطوير وتطبيق برنامج الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية والإنسانية في المعهد (GPISH)، ويتضمن قضاء سنتين في دراسة منهاج إبداع في المعهد ثم سنة ثالثة في جامعة بريطانية لدراسة الماجستير. وفي حين كان التصميم الفكري لهذا البرنامج الأكاديمي الإبداعي الأصيل وليداً فكرياً

لعزیز إسماعیل ومحمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠)، الذي كان زميلاً باحثاً أسبق آخر وأحد أمناء المعهد، إلا أن دفتری تحمّل مسؤولية العثور على معظم المحاضرين في هذا البرنامج والتعاقد معهم. فيكون، بهذا الشكل، قد ساهم في تعريف الطلبة ببعض أفضل العقول في ميدان الدراسات الإسلامية في المملكة المتحدة بفضل نجاحه في دعوة باحثين بارزين من كمبريدج (باتريشيا كرون وتشارلز ميلفيل وجون كوبر) أو من أوكسفورد (جولي سكوت ميسمي) أو من إدنبره (كارول هيلينيراند وروبرت هيلينيراند) أو من مانشستر (سي. إدموند بوسورث)، وبعضهم من المساهمين في الكتاب الحالي، للتدريس في هذا البرنامج. ولم تؤدّ هذه المقاربة إلى إتاحة الفرصة لطلبة الدراسات العليا للاتصال بهؤلاء الباحثين فحسب، وإنما إلى تسهيل قبول الطلبة في سنتهم الثالثة في أفضل الجامعات المتواجدة في بريطانيا. وحتى دفتری نفسه يدرّس بصورة منتظمة موضوعاً شمولياً في هذا البرنامج منذ بدايته سنة ١٩٩٤ يتناول تاريخ الإسماعيليين.

”تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط“

حافظ دفتری على بقاء أنشطته الخاصة بالطباعة والنشر حية ومنتعشة على الرغم من واجباته الإدارية المكثفة. فكان عمله التالي، وكان كتاباً محرراً هذه المرة، هو تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط (١٩٩٦؛ انظر بيبليوغرافيا دفتری، رقم ٩)، المصمّم لتغطية مجالات مختارة من الدراسات الإسماعيلية التي كانت بحاجة لمزيد من الاهتمام. وسوف يشكّل ذلك نقطة تحول بحدّ ذاته، لأنه كان قد بدأ في تلك الفترة باستشارة وتحريض باحثين آخرين في ميدان الدراسات الإسماعيلية. ومن أجل هذا الكتاب جمع بعضاً من أكثر الباحثين شهرةً في هذا الميدان من أمثال علي آساني وهانز هالم وعباس همداني وويلفريد مادلونغ وعظيم نانجي وإسماعيل ق. بوناوالا وبول إي. ووكر، وبعضهم مساهم هو الآخر في الكتاب الحالي، وعدد آخر من مثل سي. إدموند بوسورث وكارول هيلينيراند وتشارلز ميلفيل الذين كانوا يدرّسون آنذ في المعهد. فساهمت هذه العملية في توسيع دائرة أصدقائه وزملائه من الأكاديميين.

فأتاحت له الفرصة في تلك الفترة للقاء بعض هؤلاء الباحثين لأول مرة في لندن، بينما سبق له أن أقام علاقات عمل بالمراسلة مع آخرين كعباس همداني. وأهدى ذلك الكتاب لايفانوف الذي لم يلقَ أيَّ تكريم ولا اعترافٍ كافٍ، خارج نطاق بعض الدوائر، بمنجزاته الريادية في ميدان الدراسات الإسماعيلية.

وقد بين فرهاد دفترى في هذا الكتاب أيضاً مقدرته على توفير مواد باللغة الإنكليزية باعتبارها لغة البحث العلمي الأساسية في الغرب. وكان أول فصلين من هذا الكتاب المحرر، في الحقيقة، ترجمتان من الألمانية: الأولى مقالة مادلونج عام ١٩٥٩ التي شقّت طريقاً جديدة في دراسة القرامطة والفاطميين؛ والثانية ملخص بالإنكليزية لعمل تأهيلي خلاق لهالم تناول الكوزمولوجية الإسماعيلية من فترة ما قبل الفاطمية.^{٢١} وكان دفترى قد أدخل، بصورة مساوية، ترجمة إنكليزية مزوّدة بالحواشي والتعليقات لدراسة كلاسيكية بالفرنسية لدو ساسي حول النزاريين، هي "دراسة في سلالة الحشاشين"، في كتابه خرافات الحشاشين (ص ١٢٩-١٨٨). وكلتا الترجمتين كانتا من الإنتاج الشديد التدقيق لعزيرة آزودي (١٩٢٢-٢٠٠٨) الإيرانية المتقنة عدّة لغات والتي كانت تعيش في باريس آنذاك. وقد قامت في وقتٍ لاحق بترجمة كتاب هالم إلى الإنكليزية لصالح "سلسلة التراث الإسماعيلي"، وكان بعنوان الفاطميون وتقاليدهم في التعليم (١٩٩٧). ثم أخذت أعمال دفترى ترك أثرها في الشرق الأوسط أيضاً. فمع حلول عام ١٩٩٧ تمّت ترجمة كتابيه الإسماعيليون وخرافات الحشاشين إلى اللغتين العربية والفارسية. بل إن الترجمة الفارسية للإسماعيليون فازت بجائزة "أفضل كتاب للسنة" في إيران (انظر بيبليوغرافيا دفترى، رقم ١ (ب))؛ وبعد ذلك، وعندما قامت مجموعة من الباحثين من المعهد الديني الرئيسي في قم بتصنيف مجموعة من الدراسات حول الإسماعيليين، قدّموا أعمالهم إلى دفترى لتقييمها، ووجهت الدعوة إليه للمساهمة بمقدمة مكتفة لهذا الكتاب (بيبليوغرافيا دفترى، رقم ٤٧). وأصبح دفترى، عقب ذلك، نشطاً في تكليف من يقوم بترجمة منشورات المعهد إلى العربية والفارسية والأردية إضافةً إلى بعض اللغات الأوروبية. كما استجاب لطلبات ترجمة تقدّم بها ناشرون متنوعون من نطاق واسع من البلدان. وفي زمن كتابة هذه المقدمة كانت أعمال دفترى الخاصة قد تُرجمت بأشكال متنوعة إلى أربع عشرة لغة، بما فيها العربية

والفارسية إضافة إلى الفرنسية والألمانية والكوجراتية والإيطالية والإندونيسية (البهاسا) والبولندية والبرتغالية والروسية والطاجيكية (بأبجدية السريلك) والتركية والأردية. كما تُرجمت بعض كتبه إلى الهنغارية بمبادرة من إستفان هينال (أحد المساهمين في هذا الكتاب) الذي يعمل منفرداً للترويج للدراسات الإسماعيلية والقرمطية في بودابست. وعمل دفتری على ضمان أن معظم المنشورات الرئيسية للمعهد (غير النصوص العربية والفارسية التي تُنشر في "سلسلة النصوص والترجمات الإسماعيلية") تجري ترجمتها إلى العربية والفارسية إضافة إلى بعض اللغات الأخرى كالكوجراتية والبرتغالية والروسية والطاجيكية (السريلك) والأردية، وهي اللغات التي يستخدمها الإسماعيليون في بلدانهم المختلفة.

وبما أن دفتری كان يهدف إلى جعل منشوراته الخاصة الرئيسية في متناول نطاق أكثر اتساعاً من القراء، وحيث أن كتابه الإسماعيليون بصفحاته الثمانمائة كان بصورة أساسية عملاً أكاديمياً متخصصاً بدرجة عالية، فقد قرر أن يكرّس السنتين التاليتين للعمل على كتابه مختصر تاريخ الإسماعيليين (١٩٩٨؛ انظر بيبليوغرافيا دفتری، رقم ٣) الذي نشر ضمن "سلسلة المسوحات الإسلامية" بإشراف إدارة التحرير العامة لكارول هيلينبراند. وإنه لأمرٌ هام ملاحظة أن هذا الكتاب ليس تلخيصاً أو نسخة مكثفة لكتابه الضخم. إنه منظّم بحسب الموضوعات ضمن إطار التسلسل الزمني للأحداث. كما أضاف إليه الكثير من المواد الجديدة التي دمجت الكثير من التقدم الذي تحقق مؤخراً في هذا الميدان منذ كتابة الإسماعيليون قبل ذلك بنحو عقد من الزمن. ويشهد هذا الأمر على سرعة التقدم المتسارع في ميدان الدراسات الإسماعيلية.

ثم أعقب ذلك فترة توقّف تخللها تحريره عمليين من الأعمال المتعددة المؤلفين: التقاليد الفكرية في الإسلام (٢٠٠٠؛ انظر بيبليوغرافيا دفتری، رقم ١٠)، الذي قام على وقائع جلسات مؤتمر نظّمه المعهد عام ١٩٩٤ في كلية تشرشل في كمبريدج، وغطّى نظرة عامة على الحياة الفكرية في الإسلام كما جرى التعبير عنها عبر التقاليد المختلفة؛ وكتاب تذكاري تكريماً لويلفريد مادلونغ، الثقافة والذاكرة في إسلام العصر الوسيط (٢٠٠٣؛ انظر بيبليوغرافيا دفتری، رقم ١١)، الذي اشترك دفتری في تحريره مع جوزيف و. ميري، أحد طلبة مادلونغ السابقين وكان باحثاً مشاركاً في المعهد في

ذلك الوقت. وأصبح دفتري عقب ذلك فعلاً في إطلاق سلسلة جديدة في المعهد هي "سلسلة رسائل إخوان الصفاء" التي تمخض عنها تحرير نقدي للنص العربي مع ترجمة إنكليزية بحواشٍ وتعليقات في سبعة عشر كتاباً بأقلام أكثر من عشرين باحثاً. ويعمل دفتري ضمن الهيئة الاستشارية لهذه السلسلة من المنشورات، مع نادر البزري في منصب مدير التحرير العام. وفيما يتعلق بالترويج للبحث العلمي في الدراسات الإسماعيلية فإن دفتري قد أعدّ، فضلاً عن تنظيمه برنامجاً مكثفاً من المنشورات للمعهد ودعوة مختلف أنواع الباحثين للمساهمة في هذه الجهود،^{٢٢} دعماً مادياً للناشرين، الأمر الذي سهّل صدور المنشورات الإسماعيلية. وضمن هذه الفئة ثمة حادثان جديرتان بذكر خاص هنا: الكتاب الثاني من ثلاثية هـ. هالم حول التاريخ الفاطمي،^{٢٣} والقسم الإسماعيلي من كتاب جامع القوايخ لرشيد الدين فضل الله (ت). ١٣١٨)،^{٢٤} أحد المراجع الأولية بخصوص الدولة الإسماعيلية النزارية في فارس في أزمنة العصور الوسطى. وتم إهداء الكتاب الأخير إلى فرهاد دفتري.

كتب المصادر والمراجع (الببليوغرافيا)

كان فرهاد دفتري قد بذل الكثير من الجهد، بمناسبة تكريم مادلونغ، في تصنيف ثبت بالأعمال المنشورة لهذا الباحث الألماني الموسوعي العزيز الإنتاج، وربّتها بحسب تسلسلها الزمني. وبالفعل، فقد كان من خلال الدراسات الببليوغرافية أن دخل دفتري ميدان الدراسات الإسماعيلية، مستخدماً في بيركلي نظام فهرسة البطاقات. وأمضى أكثر من أربعة عقود وهو يجمع معلومات تخصّ المصادر والمراجع. وبلغ حبه للببليوغرافيا ذروته في نهاية الأمر بنشره كتاب الأدب الإسماعيلي (٢٠٠٤)؛ انظر ببليوغرافيا دفتري، (رقم ٤)، الذي حمل عنواناً فرعياً "ثبت المصادر والدراسات". وكان قد وجد سابقاً عملان ببليوغرافيان هامان اختصّا بالدراسات الإسماعيلية.^{٢٥} وبينما كانت هذه الأعمال مكرّسة لمصادر مخطوطات بصورة حصرية، إلا أنّ دفتري قدّم ببليوغرافيا لكل الأعمال المنشورة، مصادر أولية إضافةً إلى دراسات ثانوية، ذات موضوعات تتعلق بالإسماعيليين، وهي ناحية لم تجرِ تغطيتها في العملين الآخرين.

ونظراً لوجود تقدم متسارع في الميدان فهو حالياً في طور تجميع ملاحظات يهيوها لطبعة ثانية من كتابه الأدب الإسماعيلي.

وكان دفترى نشطاً بصورة مساوية في نشر مقالات في المجلات والدوريات وفصول في كتب تجميعية. وفي العام ٢٠٠٥ قام باختيار أفضل عشرة مقالات كان قد نشرها حتى ذلك الوقت وجمعها في كتاب بعنوان الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية، فظهرت بعض دراساته بصورة موسعة مع تعليقات وحواش إضافية، بينما بدت أخرى بصورة مختصرة قليلاً.

الأعمال المرجعية

كان فرهاد دفترى يدرك أن القسم الأعظم من المنشورات الأكاديمية المتعلقة بالدراسات الإسماعيلية قد لا يقرأها إلا المختصون، وأن معظم الباحثين في ميدان الدراسات الإسلامية الأوسع، إلى جانب الدارسين والطلبة عموماً، يقعون جاهلين عموماً بتعقيدات تاريخ الإسماعيليين وفكرهم. وكنيجة لذلك فقد قرر الشروع في مشروع كتابة مقالات (مداخل) باللغتين الإنكليزية والفارسية للموسوعات والأعمال المرجعية الأخرى، وقد بلغ مجموعها حالياً أكثر من ١٣٠ (انظر ببليوغرافيا دفترى، الأرقام ٧٦-٢١١). وقد بدأ مع موسوعة إيران (*Encyclopaedia Iranica (EIr)*) التي كانت في ذلك الوقت العمل المرجعي الرئيسي الجديد في الدراسات الإسلامية والإيرانية. وفي أوائل تسعينيات القرن العشرين، أي بعد نشره كتاب الإسماعيليون، دُعي ليكون محرراً استشارياً للمقالات الإسماعيلية في هذه الموسوعة، وليحدّد المقالات (المداخل) ومؤلفيها المنتظرين. وقد ساهم هو نفسه، من خلال هذا الدور، بالعديد من المقالات لهذه الموسوعة. ومن المساهمات الرئيسية في موسوعة (*EIr*) مقالة عن "القرامطة" من عشر صفحات ونشرت عام ١٩٩٠، ومقالة من سبع عشرة صفحة بعنوان "الإسماعيلية: iii. التاريخ الإسماعيلي"، نُشرت عام ٢٠٠٧. في غضون ذلك قام البروفيسور بوسورث، وكان آنئذ واحداً من المحررين الرئيسيين للطبعة الثانية من الموسوعة الإسلامية (*The Encyclopaedia of Islam (EI2)*) التي كانت في مجلداتها

الختامية، بإشرارك دفترى في الكتابة بعدد من المقالات الإسماعيلية، بدءاً بمقالة نور الدين محمد المنشورة عام ١٩٩٣. ثم ظهرت مقالات عدة لاحقة له في ملحق (EI2).

ومع أوائل تسعينيات القرن الماضي كانت موسوعات إسلامية ضخمة قد أخذت بالظهور باللغة الفارسية في إيران. وهكذا، لدينا اليوم دائرة المعارف بزورك إسلامي (The "Great Islamic Encyclopaedia" or GIE) ودانشنامه جهان اسلام (Encyclopaedia of the World of Islam" or EWI)، وكانت المقالات (المداخل) المنشورة في الأخيرة هي ترجمة من حيث المبدأ لتلك المنشورة في الموسوعة الإسلامية (EI2) أو في أعمال مرجعية أخرى. وأصبح دفترى استشارياً أكاديمياً لموسوعة دانشنامه، حيث ساهم بالعديد من مقالاتها الجديدة حول الإسماعيلية، إلى جانب عمله عن قرب مع موسوعة (GIE). فكتب مقالة مفصلة من اثنتين وعشرين صفحة بعنوان "إسماعيلية" لموسوعة (GIE) نُشرت عام ١٩٩٨.

كما يتشارك دفترى مع مادلونخ في رئاسة تحرير موسوعة الإسلام (Encyclopaedia Islamica)، وهي نسخة إنكليزية مختصرة عن موسوعة دائرة المعارف (GIE) المستمرة في الصدور. وكان مشروع الترجمة هذا قد بادربه جون كوبر (١٩٤٧-١٩٩٨) في أوائل التسعينيات من القرن الماضي عندما ترجم بعضاً من أربعين مقالة. وبعد ذلك بسنوات قام كاظم م. بوجنوردي، مدير مركز الموسوعة الإسلامية الضخمة، بالاتصال بدفترى من أجل إشراك المعهد بهذا المشروع، فالتقى الطرفان في طهران واتفقا على التعاون، حيث تم إطلاق تسمية المطبوعة المنتظرة موسوعة الإسلام (Encyclopaedia Islamica) بناءً على اقتراح من دفترى. وما جعل هذا العمل الضخم مغرياً هو أنه يركز، إضافةً إلى تغطيته للإسلام في جميع المناطق، على فئتين من المقالات (المداخل) التي لا نجد لها على نطاق واسع في أي مكان آخر: على الشخصيات والأفكار والمفاهيم الشيعية، وعلى تاريخ وثقافة العالم الأكبر الذي تهيمن عليه الفارسية. وبما أن هذا المشروع يقع ضمن تفويض المعهد فقد صادقت هيئة الأمانة عليه ويجري نشر المجلدات المترجمة بالتعاون مع مطبعة إي. ج. بريل في ليدن. ويقوم دفترى بتحرير كافة المقالات المتصلة بالإسماعيلية بنفسه ويراقب عمل فريق المحررين

والمترجمين المشاركين في هذا المشروع ومعهم رضا شاه- كاظمي الذي يقوم بوظيفة مدير التحرير.

وبمرور السنين أصبح دفترى منغمساً بصورة وثيقة في عمل مكتبة المعهد. وعلى سبيل المثال فقد لعب دوراً أساسياً في تسهيل اقتناء المكتبة مجموعة زاهد علي المكونة من حوالي ٢٢١ مخطوطة إسماعيلية عربية عام ١٩٩٧، والاتفاق مع ديليا كورتيسه (المساهم الآخر في هذا الكتاب) لتصنيف فهرس وصفي لتلك المجموعة.^{١٦} وكان زاهد علي (١٨٨٨-١٩٥٨) واحداً من رواد الدراسات الإسماعيلية الحديثة، وكان ينتمي إلى أسرة إسماعيلية طييبة داوودية متعلمة اشتهرت بامتلاكها مجموعة هامة من المخطوطات.

منصب المدير

تولّى البروفيسور عظيم نانجي (الموجود حالياً في جامعة ستانفورد وكاتب التصدير لهذا الكتاب) إدارة معهد الدراسات الإسماعيلية لعقد من الزمن (١٩٩٨-٢٠٠٨). وخلال آخر سنتين من تلك الفترة (٢٠٠٧-٢٠٠٨) خدم دفترى كمدير مساعد للمعهد، وبعد مغادرة نانجي المعهد خدم مديراً بالوكالة لفترة قصيرة قبل أن يجري تعيينه في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٩ مديراً مشاركاً للمعهد إلى جانب البروفيسور كريم هـ. كريم، واستمر، في الوقت نفسه، يترأس دائرة البحث الأكاديمي والنشر. وعندما يُسأل عن ارتباطه بالمعهد يؤكد دفترى بصورة متكررة أنه تعلم الكثير من خلال عمله هناك لأكثر من عقدين من الزمن. فقد ساهم المعهد بتشكيل خبراته الفكرية بطرق عديدة وصقل براعته البحثية. وعلى سبيل المثال، بينما كان يستعمل في الأصل مصطلح "فرقة" للإشارة إلى الإسماعيليين وغيرهم من أهل الشيعة، نراه في الطبعة الثانية من كتابه الإسماعيليون يستعمل مصطلح "جماعة" و"جماعات تأويلية"، باعتبار أنه أصبح متردداً الآن في استعمال مصطلح "فرقة" للإشارة إلى جماعة لا تزال موجودة حتى اليوم في المشهد المعاصر (بالمقابلة مع تلك الفرق من العصر الوسيط التي لم تعش سوى فترات قصيرة).

وفي العام ٢٠٠٨، وبمناسبة اليوبيل الذهبي لصاحب السمو الأمير كريم الحسيني، الآغاخان الرابع، احتفاءً بالذكرى الخمسين لتوليّه إمامة الإسماعيليين النزاريين، نشرت دائرة البحث الأكاديمي التابعة لفرهاد دفتري خمسة كتب، مع أعمال أخرى، خصيصاً للاحتفال بهذا الحدث.^{٢٧} وأحد هذه الكتب كان كتاباً اشترك في تأليفه مع ذو الفقار هيرجي، هو الإسماعيليون: تاريخ مصور (ببليوغرافيا دفتري، رقم ٧)، وهو عمل يُعدُّ الأول من نوعه حيث يخاطب الجمهور العام ويتضمن مئات الصور (والكثير منها من مجموعة دفتري الخاصة) التي تؤنق تاريخ الإسماعيليين المليء بالأحداث بطريقة مشوقة وسهلة المنال.

وفي فترة أحدث عهداً تولى دفتري تحرير تاريخ الإسماعيليين الحديث، وهو مطبوعة صُمِّمت لملء، ولو جزئياً على الأقل، الفجوة في معارفنا حول التاريخ القريب العهد للجماعات الإسماعيلية، بما فيها الطيبية، في عدة بلدان (سورية والهند وباكستان وشرق أفريقيا وطاجكستان مع بقية أنحاء آسيا الوسطى إضافةً إلى الصين، المنطقة الأقل استكشافاً من بين جميع هذه المناطق). إن عمل فرهاد دفتري لا يزال متواصلاً، فهو ينتمي إلى جيل من العلماء الباحثين المنتجين بكثرة وهو ما ينعكس بصورة واضحة في مساهماته القريبة العهد في احتفاليات تكريم العديد من أصدقائه وزملائه، بمن فيهم سي. إدموند بوسورث، وهيرمان لاندولت، وأورباين فيرمولين، وبيانكاماريا سكارسيا أموريّتي، وإيتان كوهليبرغ، وكارول هيلينبراند، وبول إي. ووكر، وهانز هالم، وتشارلز ميلفيل.

ويعمل دفتري اليوم، باعتباره المؤلف لفصل طويل أعدّه مؤخراً ويتناول "تنوعات الإسلام" في كتاب تاريخ كمبريدج الجديد للإسلام (*New Cambridge History of Islam*) (ببليوغرافيا دفتري، رقم ٧٤)، حيث يغطي مختلف الجماعات الشيعية بشكل أساسي، على إصدار نسخة موسعة من هذا البحث، وسيجري نشرها في صورة كتيب أو رسالة بعنوان مختصر تاريخ الإسلام الشيعي. أما اهتمامات دفتري الأوسع بالدراسات الشيعية فإنها تتسق مع توسيع المعهد مجال نشاطاته لتغطي جميع المدارس الفكرية والجماعات ضمن الإسلام الشيعي. ويتضمن عمل دفتري الحالي ثلاثة مشروعات بحثية أخرى كان يكرّس لها اهتمامه بانتظام لسنوات عدة، هي: معجم تاريخي

للإسماعيليين؛ وكتاب عن حسن الصباح وأزمته؛ وتحقيق مذكرات إيفانوف (خمسون سنة في الشرق: صورة عامة لسيرة ذاتية). كما كان دفتري عضواً في جمعيات واتحادات مهنية وأكاديمية متنوعة، ومنها المعهد البريطاني للدراسات الفارسية، الذي خدم عضواً في مجلس حكماء لدورتين متتاليتين (٢٠٠٢-٢٠٠٧).

آفاق جديدة في الدراسات الإسماعيلية

لقد ساهم السجل الحافل لفرهاد دفتري في مجال النشر على مدى الأربعين سنة الماضية في إغناء معارفنا حول الأحداث المتصلة بالتاريخ الإسماعيلي وبتعقيدات التقاليد الفكرية التي وضعها الإسماعيليون الشيعة وطوروها. ولعل أعظم مساهماته تمثلت في إنتاج رواية سردية مباشرة عنهم في إطار بُني بما يتفق مع النظرة إلى التاريخ الإسماعيلي التي تم تلخيصها في مكان سابق. وكما رأينا، فإن عمل دفتري يتواصل قوياً كما كان دائماً، ومع ذلك فقد يكون من المناسب الآن تحديد المجالات التي لم تُستكشف بعد في الدراسات الإسماعيلية. ولا يُقصد من الملاحظات التالية توجيه انتقاد لمقاربة فرهاد دفتري للتاريخ الإسماعيلي، بل بالأحرى تقديم بعض سبل البحث المحتملة التي قد ترغب الأجيال المستقبلية من الباحثين في النظر فيها عندما تشرع في هذا الميدان.

١- مقاربات تعتمد السياق والمقارنة والموضوع

من الممكن تقييم الأهمية الدينية للفكر الإسماعيلي ضمن الإسلام في سياق تاريخ الأديان. وإن اعتماد مقارنة المقارنة مع مجموعات أخرى في الإسلام (مجموعات شيعية أخرى، ومتصوفة، ومدارس دينية وفلسفية) يبدو أمراً ملحاً إذا ما كان لنا فهم أهمية الأفكار الإسماعيلية. وبصورة مشابهة، من الممكن دراسة تلك الأفكار في ضوء أدب مشابه أنتج في تقاليد دينية أخرى، وخاصة تلك المجموعات التي دعت إلى الفهم الباطني للكعب المقدسة والتي تشكلت حول مرجعية كاريزمية موثوقة. وبصورة مشابهة فإن المغامرة التي يسعى إليها المؤلفون الإسماعيليون بتنوعهم قابلة

للدراصة بارتباط وثيق مع تاريخهم الفكري المعاصر. وهكذا يمكن للمرء معاينة دور القاضي النعمان (ت. ٣٦٣/٩٧٤)، على سبيل المثال، في الشيعة الإسماعيلية مقابل مساهمات شخصيات مشابهة أخرى كالكليني (ت. ٣٢٩/٩٤١) بالنسبة للشيعة الاثني عشرية والطبري (ت. ٣١٠/٩٢٣) بالنسبة للإسلام السني؛ أو نظريات الإمامة التي تبناها الفاطميون مقابل نظريات الإمامة التي تبناها أمويو الأندلس وعباسيو بغداد؛ أو الجنان في السياق الأوسع لأدب مسلمي شبه القارة الهندية؛ أو عقيدة التعليم في ضوء نظريات المعرفة والقيادة الصوفية المشابهة؛ أو نظرية التأويل الإسماعيلي والممارسة مع التأويل الذي يمارسه المعتزلة والمتصوفة وآخرون؛ أو السؤال الملخ: "ما الصلة التي تجمع بين ألموت والقاهرة؟" (ويذكرنا هذا السؤال بمقولة تروتوليان حول أئينا والقدس). هذه فقط بعض الأمثلة لمجالات البحث المتاحة لنا.

وبالمقابلة مع نظرة إلى التاريخ كسلسلة من الأحداث والحكام والأئمة والمؤلفين، فإن مقارنة مشمرة أخرى قد تكون مقارنة الموضوعات. وقد يكون من الممكن استكشاف موضوعات محتملة تقوم بتغليظ أسئلة بحثية على نحو "هل ثمة شيء يسمى مقارنة إسماعيلية إلى القرآن؟"؛ "هل الصيغتان الإسماعيلية والاثني عشرية من الشيعة مختلفتان في الجوهر؟"؛ "هل من الصواب افتراض (كما فعل مارشال هيجسون)^{٢٨} أن الإسماعيلية بالنسبة للشيعة هي كالصوفية بالنسبة للسنية؟".

ii- إشكاليات الطرائق والنظريات

إنه لأمر حيوي البناء على منجزات فرهاد دفتري في مجال الكتابة التاريخية، ولكن من المهم أيضاً بصورة مساوية أن يقوم باحثو المستقبل بوضع هذه المنجزات موضع الاختبار. فثمة أدوات منهجية تطورت في ميادين تدقيق وتحليل الكتابة التاريخية والأنثروبولوجيا والدراسات الدينية وطروحاتها، والتي يمكن استخدامها لتفكيك الطرق التي اتبعتها الإسماعيليون في بناء ما يخصهم من تاريخ وأدب وصورة للذات وهوية دينية. وبشكل مشابه، بينما يعتبر التأكيد على التاريخ، وتاريخ الأئمة الإسماعيليين خصوصاً، أمراً لا غنى عنه، فإن مزيداً من الاهتمام قد يكرّس للجماعات: عاداتهم وممارساتهم المتنوعة، تاريخياً وفي الزمن الحاضر. ومن الممكن أن تساؤلات

كهذه سوف تتلوها آراء أو حتى إعادة قراءة، من باب المقابلة، للتاريخ الإسماعيلي (والإسلامي الأوسع).

iii - تقنيات جديدة

أخيراً، لا بد من ذكر الفرص التي توفرها التقنيات الجديدة لتاريخ الأفكار. ففي المقام الأول يمكن جعل النصوص متوفرة عبر وسائل الإعلام الإلكترونية للباحثين في كل بلد من أجل تسهيل تبادل الأبحاث. فأصبح من الممكن تحويل المخطوطات إلى نسخ رقمية وجعل النصوص متوفرة بحيث يمكن استكشافها عبر مفتاح للكلمات (والجذور العربية) باستخدام محركات البحث. فما كان قبل ثلاثة عقود غير قابل للتفكير فيه، أصبح اليوم شيئاً ممكناً: إذ من الممكن إنتاج مسارد بالكلمات العسيرة وشروحاتها، ومعاجم للمصطلحات التقنية في الأعمال الإسماعيلية، بحيث تتوفر إمكانية لدراساتها بصورة أفضل إلى جانب نصوص أخرى من تقاليد أخرى أكثر شهرة. وكذلك، فإن وضع قاعدة بيانات بالاقتراسات القرآنية في المصادر الإسماعيلية على شبكة الانترنت تعتبر خطوة ضرورية باتجاه بحث معمق في تفسيرها ومقارنة تأويلها.

يرغب المساهمون في هذا العمل مشاركة محرر الكتاب في تقديم عملهم الجماعي إلى الدكتور فرهاد دفتري مع التقدير والمحبة.^{٢٩}

الحواشي

١. جلّ المعلومات المُضَمَّنة في هذه المقدمة مبنية على سلسلة من المقابلات التي أجريتها مع فرهاد دفتري في غضون عام ٢٠١٠.
٢. حول هذه وعناوين فارسية أخرى انظر أحمد أشرف وعلي بنوعزيري، "نظام الطبقات: مقابل الطبقات في الفترة القاجارية"، *Elr*، مج ٥، ص ٦٦٧-٦٧٧.
٣. انظر ي. أرمغاني، "كلية البورز"، *Elr*، مج ١، ص ٨٢١-٨٢٣.
٤. انظر دفتري، "إيفانوف، فلاديمير لكسيفيتش"، *Elr*، مج ١٤، ص ٢٩٣-٣٠٠.
٥. انظر دفتري، "أنجومان إسماعيلي"، *Elr*، مج ٢، ص ٨٤.
٦. انظر بيليوغرافيا دفتري، رقم ٧، ص ٤٠-٤١، ١٧٢-١٧٣.
٧. انظر بيليوغرافيا دفتري، الأرقام ١٧-٢١، ٧٨.
٨. مارشال ج. س. هديسون، "الدولة الإسماعيلية"، في *The Cambridge History of Iran*, Vol. 5، نغ. ج. آ. بويل (كمبريدج، ١٩٦٨)، ص ٤٢٤، رقم ١.
٩. انظر إيفانوف، "أضحة بعض أئمة الإسماعيلية الفرس"، *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, NS, 14 (1938)، ص ٤٩-٦٢؛ وكتابه *Alamut and Lamasar* (طهران، ١٩٦٠).
١٠. انظر بيليوغرافيا دفتري، رقم ١.
١١. انظر بيليوغرافيا دفتري، رقم ١١.
١٢. مقالات س. م. ستون الثلاث هي على التوالي: "الإسماعيلية الهرطقية في زمن المعز"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ١٧ (١٩٥٥)، ص ١٠-٣٣؛ "الدعاة الإسماعيليون الأوائل في شمال غرب فارس وفي خراسان وما وراء النهر"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٢٣ (١٩٦٠)، ص ٥٦-٩٠؛ "الإسماعيليون والقرامطة" في *L'Elaboration de l'Islam* (باريس، ١٩٦١)، ص ٩٩-١٠٨؛ وللقالات الثلاث أعيدت طباعتها في كتابه *Studies in Early Isma'ilism* (لندن، ١٩٨٣)، ص ٢٥٧-٢٨٨، ١٨٩-٢٣٣ و ٢٨٩-٢٩٨، على التوالي.
١٣. مقالنا و. مادلونج الأصلتان اعتمدتا على أطروحته للدكتوراه التي أعدها عام ١٩٥٧ في جامعة هامبورغ. انظر على التوالي مقالته "الفاطميون وقرامطة البحرين"، *Der Islam*، ٣٤ (١٩٥٩)، ص ٣٤-٨٨؛ ونشرت نسخة منقحة منها ومترجمة إلى الإنكليزية بالعنوان نفسه في دفتري، مع. *Medieval Ismaili History and Thought* (انظر بيليوغرافيا دفتري رقم ٩)، ص ٢١-٧٣؛ ومقالة "الإمامة في التعاليم الإسماعيلية المبكرة" في مجلة *Der Islam*، ٣٧ (١٩٦١)، ص ٤٣-١٣٥؛ ومقالة "قرمطي"، في *El2*، مج ٤، ص ٦٦٠-٦٦٥.
١٤. حسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، نغ. ه. ريتز (استنبول، ١٩٣١)، ص ٥٨-٥٩؛ سعد بن عبد الله الأشعري القمي، كتاب المقالات والفرق، نغ. م. ج. مشكور (طهران، ١٩٦٣)، ص ٨١.

١٥. برنارد لويس، *The Origins of Isma'ilism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate* (كمبريدج، ١٩٤٠)، ص ٣٣-٣٥ هـ. كوربان، *Le "Étude préliminaire"*، livre réunissant les deux sagesses (طهران وباريس، ١٩٥٣)، ص ١٤-١٩ و. مادلونغ، "خطابية"، *Et*، ص ١١٣٢-١١٣٣.
١٦. القاضي النعمان بن محمد، *دعائم الإسلام*، ت.ح.، آصف ع. ع. فيضي (القاهرة، ١٩٥١-١٩٦١)، ص ١، ص ٤٩-٥٠، الترجمة الإنكليزية لإسماعيل ق. بوناوالا، *The Pillars of Islam* (نيو دلهي، ٢٠٠٤-٢٠٠٤)، ص ١، ص ٦٥-٦٦.
١٧. انظر بيلوغرافيا دفتری، إضافة إلى الفصل الثالث في الحواشي ١، ٦، ٢٣، ٢٩-٣١، ٣٣.
١٨. انظر على سبيل المثال بيلوغرافيا دفتری، رقم ١، ص ٣١-٣١، رقم ٣، ص ١-٢٠، رقم ٤، ص ٨٤-١٠٣، رقم ٥، ص ٢٧-٤١، رقم ٦، ص ١-٣٣، إضافة إلى الأرقام ٢٣، ٤٤، ٥٧.
١٩. انظر مراجعة لكتاب دفتری *عمرات الحشاشين بقلم باتريك فرانك في مجلة Die Welt des Islams*، ٣٥ (١٩٩٥)، ص ١٣٤-١٣٦.
٢٠. انظر استجابة دفتری لمراجعة فرانك، "إلى المحرر..."، *Die Welt des Islams*، ٣٦ (١٩٩٦)، ص ١٤٤.
٢١. هـ. هالم، *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (وايزبادن، ١٩٧٨)؛ نفسها، "كوزمولوجية إسماعيلية ما قبل الفاطميين" في دفتری، *Mediaeval Ismaili History and Thought* (بيلوغرافيا دفتری، رقم ٩، ص ٧٥-٨٣).
٢٢. انظر معهد الدراسات الإسماعيلية، دائرة البحث الأكاديمي والنشر، *Catalogue of Publications* 2010 (لندن، ٢٠١٠).
٢٣. هـ. هالم، *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973-1074* (ميونخ، ٢٠٠٣).
٢٤. رشيد الدين فضل الله، *جامع التواريخ: تاريخ إسماعيليان*، ت.ح.، محمد روشان (طهران، ١٣٨٧ هـ/ ٢٠٠٨ م).
٢٥. ف. إيفانوف، *Ismaili Literature. A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣)؛ إ. ق. بوناوالا، *Bibliography of Ismaili Literature* (ماليو، ١٩٧٧).
٢٦. انظر د. كورتيس، *Arabic Ismaili Manuscripts. The Zahid 'Ali Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (لندن، ٢٠٠٣).
٢٧. فضلاً عن *The Ismailis. An Illustrated History*، ضمت تلك المنشورات: *An Anthology of Arts 'Master of the Age'. An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate 'Ismaili Literature Word of the City Victorious. Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt of God, Art of Man*.
٢٨. مارشال ج. س. هـ. جسون، *The Venture of Islam* (شيكاغو، ١٩٧٤)، ص ١، ص ٣٩٣: "في بعض النواحي، وليس كلها، مثل المتصوفة عند جماعة السنة ما مثلته التقوى الباطنية في البيئة الشيعية".
٢٩. أود تقديم الشكر لعدد من الأشخاص الذين ساهموا في إنجاز هذا الكتاب وساعدوني في مراحل مختلفة من إعدادة: مرجان أفشريان، وفياض عليباي، وأليساندرو كانشيان، ورحيم غلامي، وبلال غوكير، وأسماء هلائي، وناديا هولمز، وحافظ كرمعلي، وقطب قاسم، وشهرام خدافيرديان، وجوليا كولب، وهما ميا، وإيزابيل ميلر، وليزا مورغان، وباتريشيا سالازار، وفيونا وورد.

مؤلفات فرهاد دفترى وأعماله

- I. الكتب (الأرقام ١-٨)
- II. الكتب المحررة (الأرقام ٩-١٤)
- III. مقالات وفصول لكتب ومتفرقات (الأرقام ١٥-٧٥)
- IV. مقالات لموسوعات ومساهمات لأعمال مرجعية أخرى (الأرقام ٧٦-٢١١)
- V. مراجعات لكتب (الأرقام ٢١٢-٢٤٥)

I. الكتب

[سنكتفي بذكر أسماء المراجعين ويمكن للمهتمين العودة إلى النص الأصلي لمعرفة عناوين المقالات وأسماء المجلات المنشورة فيها].

١. الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، مع مقدمة لويلفريد مادلونغ (كامبريدج ونيويورك: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٠). عدد الصفحات xviii + ٨٠٤ + ٢٠ لوحة + ١ مصور؛ أعيدت طباعته ١٩٩٢، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٩، ٢٠٠٤. كما

نُشر في الهند (نيو دلهي: منشورات مونشيرام مونوهر لال، ١٩٩٠)؛ بالنسبة للطبعة المنقحة الثانية، انظر رقم ٦.

راجع كل من:

إي. أفشار؛ آ. أمانت؛ م. ع. أمير - معزي؛ ع. عطائي؛ م. بوفان؛ ب. بروكمير؛ ج. دانكي؛ ك. إمامي؛ هـ. هالم؛ ج. هوفمان؛ م. إفتخاري؛ ر. إيروين؛ سي. جامبيت؛ ج. إي. ليندسي؛ هـ. معصومي همداني؛ د. أو. مورغان؛ آي. ر. نيتن؛ إ. ق. بوناوالا؛ س. فون سيكارد؛ م. سوارتز؛ ب. إي. ووكر؛ ج. آ. ويليامز.

الترجمات:

١ (آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم (دمشق، دار الينابيع للنشر والتوزيع، ١٩٩٤-١٩٩٥)، ٣ أجزاء؛ أعيد طبعه في مجلد واحد (سورية، السلمية، دار الغدير، ١٩٩٧).

١ (ب) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، مع مقدمة جديدة ومراجع إضافية من قبل المؤلف، تاريخ وعقائد إسماعيلية (طهران، فرزان، ١٣٧٥ هـ / ١٩٩٦ م). عدد الصفحات xxii + ٩٤٩؛ أعيدت طباعته ١٩٩٨، ٢٠٠٤، ٢٠٠٦. فاز عام ١٩٩٧ ١٩٩٨ بجائزة أفضل كتاب العام في إيران.

١ (ج) الطاجيكية (بالخط السيريليكي): عبد السلوم محمدنزار، تر.، إسمويلون: تاريخ وأقويده (موسكو، لدومير، ١٩٩٩). عدد الصفحات ٨١٦.

١ (د) التركية: إركومنت أوزكاي، تر.، *Muhalif Islamin 1400 Yili. Ismaililer Tarih ve Kuram* (أنقرة، رستلانت يابنلاري، ٢٠٠١). الصفحات ٥٧١.

١ (هـ) التركية: إردال تيرك، تر.، *Ismaililer Tarih ve ogretileri* (أنقرة، دوروك ياميسيليك، ٢٠٠٥). الصفحات ٧٢٦.

١ (و) الأوردية: عزيز الله نجيب، تر.، بإشراف الشيخ محمد إقبال، إسماعيلي تاريخ وعقائد (كراتشي، إقبال إخوان، ١٩٩٧). الصفحات xiv + ٩٩١.

٢. غرافات الحشاشين: أساطير الإسماعيليين (لندن ونيويورك، آي. ب. توريس، ١٩٩٤). الصفحات ix + ٢١٣. ويتضمن "دراسة في سلالة الحشاشين" لسيلفستر دو

ساسي وترجمة عزيزة آزودي، تحرير وتقديم فرهاد دفتری، ص ۱۲۹-۱۸۸؛ أعيدت طبعته أعوام ۱۹۹۴، ۱۹۹۵، ۲۰۰۱. فاز بجائزة الجمعية الدولية للدراسات الإيرانية الأولى، "جائزة سيدي- سيرجاني للكتاب التذكاري" لعام ۱۹۹۴. خلاصة له في م. جاي، مع.، جنات اصطناعية (لندن، بنكوان بوكس، ۱۹۹۹). ص ۳۵۸-۳۶۲. راجعه كل من:

م. ع. أمير- معزي؛ م. يوفان؛ سي. إي. بوسورث؛ ب. سيسيل؛ ه. دبشي؛ ج. دانكي؛ ك. إمامي؛ ج. فان إس؛ م. الفاروق؛ ب. فرانك؛ رد دفتری على فرانك؛ د. جيوفاشيني؛ ج. ب. غوليوم وآ. شرايي؛ ع. همداني؛ ب. هاملتون؛ آ. هبارد؛ سي. جامبيت؛ ج. إي. ليندسي؛ آ. مشايخ فريداني؛ ج. متيني؛ م. مومن؛ د. أو. مورغان؛ ب. ناهد؛ ع. نانجي؛ آ. راتميل؛ و. ف. توكر؛ ب. إي. ووكر. الترجمات:

۲(آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين (دمشق وبيروت، دار المدى، ۱۹۹۶). الصفحات ۳۰۲.

۲(ب) الفرنسية: زارين رجان- بدورعلي، تر.، مع تصدير لكريستيان جامبيت وتمهيد بقلم المؤلف، *Legendes des Assassins. Mythes sur les Ismaeliens*. دراسات إسلامية، XL (باريس، المكتبة الفلسفية ج. فران، ۲۰۰۷). الصفحات ۲۰۷.

۲(ج) الكوجراتية: إبراهيم آ. رحمن شيخ وعبد العلي داناني، تر.، أساسين دانتكاواو: إسماعيليو فيشني كالنيك مانياثاو (مومباي، ن. م. ثكار، ۲۰۱۰). الصفحات x + ۲۴۵.

۲(د) الهنغارية: إيزتفان هينال، ترجمة مع تمهيد جديد من قبل المؤلف ومواد نصية إضافية، *Aszaszin legendak. Az iszma'ilitak mitoszai* (بودابست، أوسيريس كيادو، ۲۰۰۰). الصفحات ۱۹۵ + ۸ لوحات + خريطتان؛ طبعة ثانية، بودابست، لو هارمتان، ۲۰۰۹، الصفحات ۲۳۸.

۲(هـ) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، أفسنهای حشاشین، یا اسطورهایی فدائیان إسماعیلی (طهران، فرزاد، ۱۳۷۶هـ/ ۱۹۹۷). الصفحات xvii + ۳۶۱؛ أعيد طبعه عامي ۲۰۰۶ و ۲۰۰۹.

۲(و) البرتغالية: فرنز كيشافجي، تر.، *As Lendas dos Assassinos. Mitos sobre os*،

Ismailis (لشبونة، فندا إديكواز، ٢٠٠٥). الصفحات ٢٥٦.

٢ (ز) الروسية: ليلي ر. دوديوخودويفا، تر.، تح.، أوليغ ف. أكيמושكين، *Legandy*

ob Assasinakh. Mify ob ismailitakh (موسكو، لادومير، ٢٠٠٩). الصفحات ٢١٠.

٢ (ح) الطاجيكية (الخط السيريليكي): عبدالسلوم مخمدنزار، تر.، ألسنهاي

أفروبي در بوراي إسمويليون (دوشنبه، سيصدر).

٢ (ط) التركية: أوزغور شلبي، تر.، *Sir metinler*. *Alamut Efsaneleri*، ٧ (أنقرة،

يورت كتاب- يابن، ٢٠٠٨). الصفحات ٢٩٦.

٣. مختصر تاريخ الإسماعيليين: تقاليد جماعة مسلمة. سلسلة المسوحات الإسلامية

(أدنبه، مطبعة جامعة أدنبه، ١٩٩٨). الصفحات ٢٤٨ + viii؛ أعيدت طباعته عامي

١٩٩٩، ٢٠٠٤. كما نُشر في الولايات المتحدة (يرنستون، ماركوس واينر للنشر،

١٩٩٨). نشر كريستيان جامبيت خلاصة بالفرنسية في *Abstracta Iranica*، ٢٢

(١٩٩٩)، ص ١٤٩-١٥٠؛ وبالفارسية في *Abstracta Iranica* / شاكيدهاي إيران-

شيناسي، ٢٢ (١٣٧٧-١٣٧٨ هـ / ١٩٩٩ م)، الصفحات ٢١٦.

راجع كل من:

م. م. بار- أشير؛ م. يوفان؛ م. بریت؛ د. دوسميت؛ ف. فروخ؛ ج. هوفمان؛ أو.

خالدي؛ ف. كلیم؛ م. مومن؛ آ. ج. نيومان؛ إ. ق. بوناوالا؛ ب. سكارسيا أموري؛

س. طرابلسي؛ مجلة الإسماعيلي، المملكة المتحدة؛ ب. إي. ووكر؛ س. وورد.

الترجمات:

٣ (آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، مختصر تاريخ الإسماعيليين (دمشق وبيروت،

دار المدى، ٢٠٠١). الصفحات ٣٩٢.

٣ (ب) الصينية: أمير سيدلا، تر.، *Yisimayi jiao pai jian shi* (يورو مشي، الصين،

مطبعة جامعة شنجانغ، ٢٠١١).

٣ (ج) الفرنسية: زارين رجان- بدورعلي، تر.، *Les Ismaeliens. Histoire et*

Traditions d'une Communauté Musulmane، مع تصدير لأمير- معزي (باريس،

مكتبة فيارد، ٢٠٠٣). الصفحات ٣٧١.

٣(هـ) الألمانية: كورت ماير، تر.، *Kurze Geschichte der Ismailiten: Traditionen, Recht und Politik einer muslimischen Gemeinschaft in muslimischen Gesellschaften* ٤ (وورزبورغ، إيرغون، ٢٠٠٣). الصفحات ٨٨٦ + ٢٨٦.

٣(و) الكوجراتية: جيهانجير آ. ميرشانت وسلطان علي محمد، تر.، إسماعيليون تونكو إتيهااس: إليك مسلم ساميراديني براناليكاو (مومباي، ن. م. ثكر، ٢٠٠٧). الصفحات ٢٤٢.

٣(ز) الهنغارية: إيزتفان هينال، تر.، *Az iszma'ilitak roved tortenete. Egy Muszlim kozosseg Hagyományai* مع تصدير جديد للمؤلف (بودابست، لوهارمتان، ٢٠٠٦). الصفحات ٢٩١ + ٥ لوحات + ٣ خرائط.

٣(ح) الإيطالية: أنطونيللا سترافيس، تر.، *Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana* مع مقدمة لكارميلا بافيوني (فينيسيا، مارسيللو إديتوري، ٢٠١١). الصفحات ٣١٠.

٣(ط) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، مختصري ذر تاريخ إسماعيلية: سُنْهَایِ یک جماعه مُسْلِمَان (طهران، فرزانه، ١٣٧٨ / ١٩٩٩). الصفحات ٣٣٤؛ أعيد طبعه في ١٣٨٣ / ٢٠٠٤، ١٣٨٨ / ٢٠٠٩.

٣(ي) البولندية: كاتريزينا باشنيك، تر.، *Ismailici zarys historii. Seria Dzieje* (وارسو، ويداونيكو أكاديميكي ديالوج، ٢٠٠٨). الصفحات ٢٥٨.

٣(ك) البرتغالية: باولو جورج دو سوساينتو، تر.، *Breve historia dos Ismaelitas. Tradicoes de uma comunidade Muculmana. Colecao estudos e documentos* 8 (لشبونة، Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressao Portuguesa، ٢٠٠٣، Universidade Catolica Portuguesa). الصفحات ٢٥٨.

٣(ل) الروسية: ليلي ر. دوديوخوديفا ولولان. دوديوخوديفا، تر.، *Kratkaya Istoriya isma'ilizma. Traditsii musul'manskoi obshchiny* مع تصدير لأوليف ف. أكيموشكين وتمهيد جديد من قبل المؤلف (موسكو، لادومير، ٢٠٠٣). الصفحات ٢٧٤؛ أعيد طبعه في ٢٠٠٤.

٣(م) الطاجيكية (الخط السيريليكي): أمريز دون أليمر دونوف، تر.، (عن الترجمة الفارسية لفريدون بدرائي)، مختصري دَر تاريخي إسموعيليا: سُتوري ياك جموعتي مُسلمون (دوشنبه، نودر، ٢٠٠٣). الصفحات ٣٦٨.

٣(ن) الأويغورية: أمير سيدلا، تر.، *Ismayiliya maz'hibining qisqicha tarikhi* (يوروبشي، الصين، سيصدر).

٣(ص) الأوردية: عزيز الله نجيب، تر.، إسماعيلي تاريخ كي ايك مختصر جائزه: ايك مُسلمان جماعت كي روايات (كراتشي، ليبرتي، ٢٠٠٤/١٤٢٥). الصفحات ٥١٥.

٤. الأدب الإسماعيلي: بيلوغرافيا المصادر والدراسات (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٤). الصفحات xviii + ٤٦٩. خلاصة بالفرنسية لإيف فيوليبوا - بيرونك، *Abstracta Iranica*، ٢٨ (٢٠٠٥)، ص ١٥٧.

راجعهُ كُلُّ من:

ث. بيانكيه؛ ج. فان إس؛ أ. سي. هنزيرغر؛ م. مومن؛ إي. س. أهلندر؛ إ. ق. بوناوالا؛ م. رُسْتَم؛ جان آي. سميث؛ د. ستايفرولد؛ ر. توتولي.

٥. الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية. سلسلة التراث الإسماعيلي، ١٢ (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٥). الصفحات xii + ٢٥٩. ويتضمن رقم ٥٦ (الذي نُشر هنا لأول مرة)، إضافةً إلى إعادة طباعة الأرقام ٣٥، ٥٦، ٣٣، ٤٠، ٣٧، ٣٢، ٣٦، ٤٥، ٤٣، ٣٩، و٤١. راجعه كُلُّ من:

شي. أنزالون؛ إي. فيوليبوا - بيرونك؛ ف. كلیم؛ و. مادلونغ؛ أي. ر. نيتون؛ إي. س. أهلندر؛ س. رزفي؛ م. هـ. ساكت؛ ر. توتولي.
الترجمات:

٥(آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية (لندن وبيروت، دار الساقى بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية،

٢٠٠٨). الصفحات ٢٩٤. ويتضمن الأرقام ٣٥، ٥٦، ٣٣، ٤٠، ٣٧، ٣٢، ٣٦، ٤٥، ٤٣، ٣٩، و٤١.

٥(ب) الفرنسية: رارين رجان- بدورعلي، تر.، *Les ismaéliens dans les societies musulmanes medievales, Etudes musulmanes*, XLIV (باريس، المكتبة الفلسفية ج. فران، ٢٠١١). الصفحات ١٨٣. ويتضمن الأرقام ٣٥، ٥٦، ٣٣، ٤٠، ٣٧، ٣٢، ٣٦، ٤٥، ٤٣، ٣٩، و٤١.

٥(ج) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، إسماعيلية وإيران، مجموعة مقالات (طهران، فرزانه، ١٣٨٩ هـ / ٢٠١٠). الصفحات ٣٠٢. ويتضمن الأرقام ٣٥، ٥٦، ٣٣، ٤٠، ٣٦، ٣٢، ٣٧، ٤٥، ٤٣، ٣٩، و٤١.

٥(د) الروسية: زُليخو أجيفا، تر. تح.، ليلي ر. دوديوخودويفا، *Traditsii ismailizma v srednie veka. Sbornik statey* [تقاليد الإسماعيلية في العصور الوسطى: مجموعة مقالات] (موسكو، لادومير، ٢٠٠٦). الصفحات ٣١٩. ويتضمن تصديراً لفرهاد دفتري، ص ١-١٩، وببليوغرافيا بمنشورات دفتري، ص ٢٧٠-٢٧٩. كما يتضمن الأرقام ٣٥، ٣١، ٣٣، ٤٠، ٣٢، ٣٦، ٤٢، ٤٥، ٤٣، ٣٩، و٤١.

٦. الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم (طبعة ثانية، كمبريدج، مطبعة جامعة كمبريدج، ٢٠٠٧). الصفحات xxi + ٧٧٢ + ٢٥ لوحة + ٢ خريطة؛ أُعيدت طباعته مع تصويبات في ٢٠١١.

الترجمات:

٦(آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم (لندن وبيروت، دار الساقي، ٢٠١١).

٦(ب) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، تاريخ وعقائد إسماعيلية (طهران، فرزانه، سيصدر).

٦(ج) الروسية: ليلي ر. دوديوخودويفا، تر.، *Ismaility. Ikh Istoriya i doktriny* (موسكو، ناتالي، ٢٠١١).

٦(د) الطاجيكية (الخط السيريليكي): عبدالسلوم محمدنزار، تر.، تاريخي

إسموعيليان (دوشنبه، سيصدر).

٧. تأليف مشترك (مع ذو الفقار هيرجي)، الإسماعيليون: تاريخ مصور (لندن، طبعة أزيموث بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، التوزيع ثيمس أند هيدسون، ٢٠٠٨). الصفحات ٢٦٢ + ٣٦٠ لوحة + ١٧ خريطة. مطبوعة احتفاءً باليوبيل الذهبي لسمو الآغاخان.

٨. معجم تاريخي للإسماعيليين. معاجم تاريخية للأديان والفلسفات والحركات (لأنهام، تورنتو وأوكسفورد، مطبعة سكير كراو، ٢٠١١).

II- كتب مُحَرَّرة

٩. تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط (كمبريدج ونيويورك، مطبعة جامعة كمبريدج، ١٩٩٦). الصفحات xviii + ٣٣١؛ أعيد طبعه مع تصويبات في ١٩٩٦، ٢٠٠١.

راجعهُ كُلُّ مَنْ:

س. بشير؛ م. بوافان؛ ي. م. شوربي؛ هـ. داير؛ د. دوسميت؛ ب. فرانك؛ س. همداني؛ ج. هوفمان؛ ب. جاكسون؛ ف. كلیم؛ إي. كوهلبيرغ؛ ج. لين؛ أو. ليمنان؛ ل. لويسون؛ ب. لوري؛ ج. سكوت ميسمي؛ م. مومن؛ ج. ب. مونفيرير سالا؛ م. موروني؛ ك. أهرنبرغ؛ ك. ج. بيركنز؛ م. سوارتز.

الترجمات:

٩ (آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، الإسماعيليون في العصر الوسيط: تاريخهم وفكرهم (دمشق وبيروت، دار المدى، ١٩٩٩). الصفحات ٣٢٨.
٩ (ب) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، تاريخ وأندیشه‌های إسماعيلي در سدهای میانه (طهران، فرزانه، ١٣٨٢ هـ/ ٢٠٠٣). الصفحات ٤٠٣.

١٠. التقاليد الفكرية في الإسلام (لندن، آي. ب. تورييس بالتعاون مع معهد الدراسات

الإسماعيلية، ٢٠٠٠). الصفحات xvii + ٢٥٢؛ أعيد طبعه في ٢٠٠١. خلاصة بالفرنسية لـ م. ع. أمير - معزي، *Abstracta Iranica*، ٢٣ (٢٠٠٠)، ص ٩٩ - ١٠٠. راجعه كل من:

م. ع. أمير - معزي؛ ث. بيانكيه؛ أو. كار؛ ي. شويري؛ ر. إلغر؛ ج. فان إس؛ ف. جريفيل؛ م. س. حنائي كاشاني؛ ج. هوفمان؛ آي. كالن؛ ن. لاخاني؛ ي. ليف؛ ج. سكوت ميسمي؛ آ. ج. نيومان؛ آي. أوزدمير؛ ل. ريديجيون؛ ه. تواتي؛ د. وينز؛ ن. يافاري.

الترجمات:

١٠ (آ) العربية: ناصح أ. ميرزا، تر.، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام (بيروت ولندن، دار الساقى بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٤). الصفحات ٣٥٩.

١٠ (ب) الفرنسية: زارين رجان - بدورعلي، تر.، *Traditions intellectuelles en Islam* (باريس، المكتبة الأميركية المشرقية، ج. ميسونوف، ٢٠٠٩). الصفحات ٢٠٦.

١٠ (ج) الإندونيسية (بهاسا): فواد جبلي ويوجنغ ثولب، تر.، *Tradisi-Tradisi Intelektual Islam* (جاكرتا، بنريبت إيرلانغا، ٢٠٠٦). الصفحات xvi + ٣٥٢.

١٠ (د) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، *سنتهای عقلانی در اسلام* (طهران، فرزانه، ١٣٨٠هـ / ٢٠٠١). الصفحات ٢٧٤.

١٠ (هـ) البرتغالية: فرنز كيشافجي، تر.، *Tradicoes intelectuais no Islao* (لشبونة، سيصدر).

١٠ (و) الطاجيكية (الخط السيريليكي): موسو دينور شوييف، تر.، *سُتخوي اكلوني در اسلام* (دوشنبه، نودر، ٢٠٠٢). الصفحات ٣٢٧.

١٠ (ز) التركية: محمد شفيكر، تر.، *Islam'da entelektuel gelenekler. Alternatif dusunce dizisi*, 58 (استنبول، إنسان يابنلاري، ٢٠٠٥). الصفحات ٢٧٢.

١١. محرر مساعد (مع جوزيف و. ميري)، الثقافة والذاكرة في إسلام العصر الوسيط:

مقالات تكريماً لويلفريد مادلونغ (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٣). الصفحات xvi + ٤٦٤.

راجع كل من:

م. عبد الجبار بك؛ م. بریت؛ م. جيليت؛ ن. غرين؛ ب. هاین؛ ر. كروك؛ إي. س. أهلندر؛ آ. صديقي؛ ج. آي. سميث؛ د. ستايفرولد؛ د. طوماس.

١٢. رئيس تحرير مساعد (مع ويلفريد مادلونغ)، الموسوعة الإسلامية (لندن، إي. ج. بريل بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٨-).

١٣. محرر مشارك (مع إليزابيث فيرنيا وعظيم نانجي)، الحياة في القاهرة التاريخية: الماضي والحاضر في مدينة إسلامية (لندن، طبعة أزيموث بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، توزيع مطبعة جامعة واشنطن، ٢٠١٠). الصفحات ٣٠٠ + DVD.

١٤. تاريخ الإسماعيليين الحديث: الاستمرارية والتغير في جماعة مسلحة. سلسلة التراث الإسماعيلي، ١٣ (لندن: آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠١١) الصفحات xxi + ٤٠٠.

III. مقالات وفصول كتب ومتفرقات

١٥. "إيبليوغرافيا منشورات المرحوم ف. إيفانوف"، *Islamic Culture*، ٤٥ (١٩٧١)، ص ٥٥-٦٧؛ أعيد نشر تلخيص لها في مجلة *Ilm*، ٣، رقم ٤ (١٩٧٨)، ص ٣٥-٤٠.

١٦. "و. إيفانوف: ملاحظة حول سيرة حياته"، *Middle Eastern Studies*، ٨ (١٩٧٢)، ص ٢٤١-٢٤٤.

١٧. "العجز في ميزان المدفوعات ومشكلة التضخم في إيران، ١٩٥٥-١٩٦٢"، *Iranian Studies*، ٥ (١٩٧٢)، ص ٢-٢٤.

١٨. "التخطيط التنموي والميزانيات في إيران"، في *CENTO seminar on Budget*

- Administration (أنقرة، منظمة المعاهدة المركزية، ١٩٧٣)، ص ٢٢١-٢٣٢.
١٩. "النظرية الكمية للنقد ونظرية كينيس حول النقد والأسعار: تحليل مقارن"، *Central Bank of Iran Bulletin*، ١١ (١٩٧٣)، ص ٥١٩-٥٤٠.
٢٠. "التخطيط التنموي في إيران: مسح تاريخي"، *Iranian Studies*، ٦ (١٩٧٣)، ص ١٧٦-٢٢٨.
٢١. "شرکتهای چند ملیتی در صنایع ایران" [الاستثمارات المتعددة الجنسيات في الصناعات الإيرانية]، في كتاب آقا: مسائل إيران و خاور میانه (طهران: انتشارات آقا، ١٣٦٠هـ / ١٩٨١)، مج ١، ص ٥-٣٥. خلاصة بالفرنسية، بيرنارد هوركاد، *Abstracta Iranica*، ٥ (١٩٨٢)، ص ٧٥٣.
٢٢. "بیبلیوگرافیا ف. ایفانوف: إضافات وتصويبات"، *Islamic Culture*، ٥٦ (١٩٨٢)، ص ٢٣٩-٢٤٠.
٢٣. "تحقيقات إسماعيلي و إسماعيليان نخستين" [الدراسات الإسماعيلية والإسماعيليون الأوائل]، في كتاب آقا: مجموعه‌ای مقالات در برای ایران و خاور میانه (طهران، انتشارات آقا، ١٣٦٢هـ / ١٩٨٣)، ص ١٠٥-١٣٩.
٢٤. "فلاديمير إيفانوف، أستاذي در إسماعيلية شناسي" [فلاديمير إيفانوف، أستاذ الدراسات الإسماعيلية]، آيآند، ٩ (١٩٨٣)، ص ٦٦٥-٦٧٤.
٢٥. "البروفيسور آصف ع. ع. فيضي (١٨٩٩-١٩٨١)"، *Arabica*، ٣١ (١٩٨٤)، ص ٣٢٧-٣٣٠.
٢٦. "بیبلیوگرافیا آصف ع. ع. فيضي"، *Indo-Iranica*، ٣٧ (١٩٨٤)، ص ٤٩-٦٣.
٢٧. "غزالي و إسماعيلية" [الغزالي والإسماعيليون]، معارف، ٢ (١٩٨٥)؛ عدد خاص عن الغزالي، ص ١٧٩-١٩٨؛ ملخص بالإنكليزية، ص ٥؛ أعيدت طباعتها في محمد كريمي زنجاني أصل، مح.، درآمدی بر كشاف غزالي و إسماعيليان (طهران، كفير، ١٣٨١هـ / ٢٠٠٢م)، مج ١، ص ١٩٣-٢٢٠.
٢٨. "ماريوس كنارد (١٨٨٨-١٩٨٢): ملاحظات بيبليوغرافية حول حياته"، *Arabica*، ٣٣ (١٩٨٦)، ص ٢٥١-٢٦٢.

٢٩. "نقاطي در برای آغاز نهضت إسماعيلية" [ملاحظات حول أصول الحركة الإسماعيلية]، إيران نامه، ٧ (١٩٨٩)، ص ٤٣٠-٤٤٢؛ ملخص بالإنكليزية، ص ٢٨-٢٩.

٣٠. "أولین زهبران إسماعيلية" [قادة الإسماعيلية الأوائل]، في يحيى مهدوي وإبراج أفشار، مح.، هفتاد مقاله. أرمغان فرهنگي به دكتور غلام حسين صديقي (طهران، أساطير، ١٣٦٩هـ / ١٩٩٠)، مج ١، ص ١١٣-١٢٤.

٣١. "أوائل الإسماعيلين"، Arabica، ٣٨ (١٩٩١)، ص ٢١٤-٢٤٥؛ أعيد طبعها في إيتان كوهليبرغ، مح.، *Islamic World Shi'ism. The Formation of the Classical Shi'ism. Critical Concepts in Islamic Studies. Volume I: Origins and Evolution* (لندن ونيويورك، روتليدج، ٢٠٠٨)، ص ١٣٢-١٥٧. الترجمة الروسية في رقم ٥ (د)، ص ٤٧-٦٩.

٣٢. "الكتابة التاريخية الفارسية حول الإسماعيلين التزارين الأوائل"، *Iran، Journal of the British Institute of Persian Studies*، ٣٠ (١٩٩٢)، ص ٩١-٩٧؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص ١٠٧-١٢٣. الترجمة العربية في رقم ٥ (أ)، ص ١٢٩-١٤٦. الترجمة الفرنسية في رقم ٥ (ب)، ص ٨٣-٩٣. الترجمة الفارسية في رقم ٥ (ج)، ص ١٢٥-١٤٣. الترجمة الروسية في رقم ٥ (د)، ص ١٠٣-١١٤.

٣٣. "انقسام رئيسي في الحركة الإسماعيلية المبكرة"، *Studia Islamica*، ٧٧ (١٩٩٣)، ص ١٢٣-١٣٩؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص ٤٥-٦١؛ الترجمة العربية في رقم ٥ (أ)، ص ٦١-٧٩. الترجمة الفرنسية في رقم ٥ (ب)، ص ٤١-٥٢. الترجمة الفارسية في رقم ٥ (ج)، ص ٥٣-٧٢. الترجمة الروسية في رقم ٥ (د)، ص ٧٠-٨٢.

٣٤. "كفتكو با فرهاد دفتري"، نص مقابلة حول الدراسات الإسماعيلية، أجراها علي دهبشي و رضا رضازاده لانغرودي، نُشر في Kelk، ٤٩-٥٠ (١٩٩٤)، ص ١٩١-٢١٤. ويتضمن "بيلوغرافيا مطبوعات ف. دفتري"، ص ٢٠٦-٢١٤؛ أعيد نشره في علي دهبشي، مح.، كفتكوها (طهران، صداي معاصر، ١٣٧٩هـ / ٢٠٠٠م)، ص ١٣٧-١٥٨.

٣٥. "التنوع في الإسلام: جماعات التفسير"، في عظيم نانجي، مح.، *The Muslim*

Almanac. A Reference Work on the History, Faith, Cultures and Peoples of Islam

(ديترويت، م. آي، غيل ريسيرش إنك.، ١٩٩٦)، ص ١٦١-١٧٣؛ أعيد طبعه في رقم ٥، ص ١-٢٦. الترجمة العربية في رقم ٥ (آ)، ص ١٥-٤٢. الترجمة الفرنسية في رقم ٥ (ب)، ص ٢١-٣٨. الترجمة الفارسية في رقم ٥ (ج)، ص ٥-٣١. الترجمة الروسية في رقم ٥ (د)، ص ٢٣-٤٤.

٣٦. "حسن صباح وأصول الحركة الإسماعيلية النزارية"، في رقم ٩، ص ١٨١-

٢٠٤؛ أعيد طبعه في رقم ٥، ص ١٢٤-١٤٨. الترجمة العربية في رقم ٥ (آ)، ص ١٤٧-١٧٢. الترجمة العربية في رقم ٩ (آ)، ص ١٨٥-٢٠٩. الترجمة الفرنسية في رقم ٥ (ب)، ص ٩٥-١١١. الترجمة الفارسية في رقم ٩ (ب)، ص ٢٢٥-٢٥٣. الترجمة الفارسية في رقم ٥ (ج)، ص ١٤٥-١٧٣. الترجمة الروسية في رقم ٥ (د)، ص ١١٥-١٣٢.

٣٧. "السيدة الحرة: ملكة اليمن الصليحية الإسماعيلية"، في غافن ر. ج. هامبلي،

مح.، *Women in the Medieval Islamic World. Power, Patronage and Piety. The*

New Middle Ages، ٦ (نيويورك، مطبعة سان مارتن، ١٩٩٨)، ص ١١٧-١٣٠؛ أعيد طبعها مع تصويبات في ١٩٩٩؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص ٨٩-١٠٣. الترجمة العربية في رقم ٥ (آ)، ص ١١١-١٢٥. الترجمة الفرنسية في رقم ٥ (ب)، ص ٧١-٨٠. الترجمة الفارسية في رقم ٥ (ج)، ص ١٠٥-١٢١.

٣٨. "حركات طائفية ووطنية في إيران وخراسان وما وراء النهر إبان الأزمنة

الأموية والعباسية الأولى"، في *History of Civilizations of Central Asia*. مجلد IV:

The Age of Achievement, A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century, Part One:

The Historical, Social, and Economic Setting، تح.، محمد س. أسيموف وكليفورد

إدموند بوسورث. UNESCO Multiple History Series (باريس، منشورات اليونيسكو،

١٩٩٨)، ص ٤١-٥٩، ٤٤٢-٤٤٤.

٣٩. "العلاقات الإسماعيلية - الصوفية في أوائل عصر ما بعد الموت وفارس

الصوفية"، في ليونارد لويسون وديفيد مورغان، مح.، *Heritage of Sufism*. مجلد ٣:

(Late Classical Persianate Sufism (1501 - 1750) (أو كسفورد، ونورلد، ١٩٩٩)، ص ٢٧٥-٢٨٩؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص ١٨٣-٢٠٣. الترجمة الفارسية، "روابط صوفيان و إسماعيليان در ایران پس از سقوط الموت و آغاز سلطنت صفوي"، في ل. لويسون ود. مورغان، مح.، ميراث تصوف، ترجمة مجد الدين كيواني (طهران، نشر مركز، ١٣٨٤هـ / ٢٠٠٥م)، مج ١، ص ٥٨٦-٦٠٣. الترجمة العربية في رقم ٥ (آ)، ص ٢٠٩-٢٣١. الترجمة الفرنسية في رقم ٥ (ب)، ص ١٣٧-١٥١. الترجمة الفارسية في رقم ٥ (ج)، ص ٢١٥-٢٣٧. الترجمة الروسية في رقم ٥ (د)، ص ١٨٦-١٩٨.

٤٠. "الدعوة الإسماعيلية خارج الدولة الفاطمية"، في ماريان برؤكند، مح.، *L'Egypte Fatimide, son art et son histoire*. وقائع ندوة انعقدت في باريس في ٢٨ و ٢٩ و ٣٠ أيار / مايو ١٩٩٨ (باريس، مطبعة جامعة باريس - السوربون، ١٩٩٩)، ص ٢٩-٤٣؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص ٦٢-٨٨. الترجمة العربية في رقم ٥ (آ)، ص ٨١-١٠٩. الترجمة الفرنسية في رقم ٥ (ب)، ص ٥٣-٧٠. الترجمة الفارسية في رقم ٥ (ج)، ص ٧٣-١٠٣. الترجمة الروسية في رقم ٥ (د)، ص ٨٣-١٠٠.

٤١. "الحياة الفكرية عند الإسماعيليين: نظرة عامة"، في رقم ١٠، ص ٨٧-١١١؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص ٢٠٧-٢٣٠. خلاصة بالفرنسية لـ م. ع. أمير-معزي، في *Abstracta Iranica*، ٢٣ (٢٠٠٠)، ص ٩٩-١٠٠. الترجمة العربية في رقم ٥ (آ)، ص ٢٣٥-٢٥٩. الترجمة العربية في رقم ١٠ (آ)، ص ١٤١-١٧٤. الترجمة الفرنسية في رقم ٥ (ب)، ص ١٥٥-١٧٠. الترجمة الفرنسية في رقم ١٠ (ب)، ص ٧٩-٩٨. الترجمة الإندونيسية في رقم ١٠ (ج)، ص ١٢٧-١٦٢. الترجمة الفارسية في رقم ١٠ (د)، ص ٩٩-١٢٦. الترجمة الفارسية في رقم ٥ (د)، ص ٢٤١-٢٦٧. الترجمة الطاجيكية في رقم ١٠ (هـ)، ص ١٢٨-١٥٧. الترجمة التركية في رقم ١٠ (و)، ص ١٠٥-١٢٩. الترجمة الروسية في رقم ٥ (د)، ص ٢٠١-٢١٨.

٤٢. "إسماعيليو الأراضي الإيرانية في العصر الوسيط"، *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth. Volume II: The Sultan's Turret. Studies in Persian and Turkish Culture*، تح.، كارول هيلينبراند (ليدن، إي. ج. بريل، ٢٠٠٠)،

ص ٤٣-٨١؛ أعيد طبعها في *Payandeh Memorial Volume. Forty-six Papers in Memory of the Late Mahmud Payandeh Langarudi*، تح.، رضا رضازادة لانغرودي (طهران، منشورات سالي، ٢٠٠١)، ص ٢٥-٦٠. خلاصة بالفرنسية، د. دوراند-كودي، *Abstracta Iranica*، ٢٣ (٢٠٠٠)، ص ٩٩. ترجمة روسية جزئية في رقم ٥(د)، ص ١٣٣-١٥٩.

٤٣. "نصير الدين الطوسي والإسماعيليون في فترة الموت"، في نصر الله بورجوادي وزيفا فيسل، مح.، *Nasir al-Din Tusi. philosophe et savant du XIII^e siècle*. Bibliotheque Iranienne (طهران، مطابع جامعة إيران ومعهد الأبحاث الفرنسي في إيران، ٢٠٠٠)، ص ٥٩-٦٧؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص ١٧١-١٨٢. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص ١٩٧-٢٠٧. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص ١٢٩-١٣٦. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص ٢٠١-٢١٤. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص ١٧٨-١٨٥.

٤٤. "مطالعات إسماعيلي: پیشینه تاریخی وروندهای جدید" [دراسات إسماعيلية: أسبقيات تاريخية وتوجهات حديثة]، إيران نامه، ١٨ (٢٠٠٠)، ص ٢٥٧-٢٧١؛ ملخص إنكليزي، ص ١٢-١٣.

٤٥. "الإسماعيليون والصليبيون: تاريخ وأسطورة"، في زسولت هيونيادي وجوزيف لاسزلوفسزكي، مح.، *The Crusades and the Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity* (بودابست، دائرة دراسات العصر الوسيط، جامعة أوروبا المركزية، ٢٠٠١)، ص ٢١-٤١؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص ١٤٩-١٧٠. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص ١٧٣-١٩٥. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص ١١٣-١٢٧. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص ١٧٥-٢٠٠. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص ١٦٠-١٧٧.

٤٦. "الإسماعيليون: جماعة دينية في الإسلام"، *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*، ٣ (ربيع - صيف ٢٠٠١)، ص ١-١٥. خلاصة في *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*، ١ (١٩٩٩)، ص ١٩٩-٢٠٠.

٤٧. "پیشگفتار" [مقدمة]، في دائرة الطوائف الإسلامية، مركز الدراسات

الدينية، إسماعيلية: مجموعة مقالات (قم، مركز الدراسات الدينية، ١٣٩١هـ/٢٠٠٢م)، ص ١١-٣١.

٤٨. "الدراسات الإسماعيلية: الأسبقيات والتطورات الحديثة"، ISIM [المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث]، Newsletter، ٩ (كانون الثاني / يناير، ٢٠٠٢)، ص ٣٧.

٤٩. "تصدير" لكتاب ناديا إيبو جمال، *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. سلسلة التراث الإسماعيلي، ٨ (لندن، آي. بز تورييس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٢)، الصفحات xiii - xiv. الترجمة العربية، "المقدمة"، في ن. إيبو جمال، الناجون من الغزو المغولي، تر. سيف الدين القصير (بيروت ولندن، دار الساقى بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٤)، ص ١٥-١٧. الترجمة الفارسية، "پیشگفتار"، في ن. إيبو جمال، بقای بعد از مغول: نزاری قوهستانی و تداوم سنت إسماعیلی در ایران، تر. فریدون بدرائی (طهران، فرزانه، ١٣٨٢هـ/٢٠٠٣م)، ص ١-٢.

٥٠. "تصدير" لكتاب إدريس عماد الدين، عيون الأخبار، مج ٧، تح. أيمن فؤاد سيد، مع ترجمة مُلخّصة، بول إي. ووكر وموريس آ. بوميرانتز، الفاطميون وخلفاؤهم في اليمن: تاريخ جماعة مسلمة. سلسلة النصوص الإسماعيلية والترجمات، ٤ (لندن، آي. ب. تورييس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٢)، ص ١٠-١١. ٥١. "عقائد ومطالعات إسماعيلي" [عقائد ودراسات إسماعيلية]، هفت آسمان، ٤ (شتاء ٢٠٠٣)، ص ١١-٤٦.

٥٢. "بييلوغرافيا أعمال ويلفريد مادلونغ"، في رقم ١١، ص ٥-٤٠.

٥٣. "الدراسات الإسماعيلية: الخلفية والتطورات الحديثة"، *The Ismaili, USA* (٢١ آذار / مارس ٢٠٠٤)، ص ١٤-١٧؛ وأيضاً في *The Ismaili, United Kingdom* (تموز / يوليو، ٢٠٠٤)، ص ٥٠-٥٤، وفي *The Ismaili, Pakistan* (كانون أول / ديسمبر، ٢٠٠٤)، ص ٣٩-٤٥، وفي *The Ismaili, India*، ٤٨، رقم ١ (آذار / مارس، ٢٠٠٤)، ص ٤٦-٥٣ (مع ترجمة كوجراتية). تر. برتغالية: نوريه علي، في *The Ismaili, Portugal* (تموز / يوليو، ٢٠٠٤)، ص ٢٣-٢٧.

٥٤. "شاه طاهر وأشكال تخفي الإسماعيلية النزارية"، في تود لوسون، مح.، العقل والإلهام في الإسلام: الدين والفلسفة والتصوف في الفكر المسلم. مقالات تكريماً لهيرمان لاندولت (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٥)، ص ٣٩٥-٤٠٦. خلاصة بالفرنسية ل. ف. سبزيال في *Abstracta Iranica*، ٢٨ (٢٠٠٥)، ص ١٥٨. تر. فارسية، "شاه طاهر وپنهانكارپهای إسماعيلي نزاري"، تر. ناصر رحمدیل في ت. لوسون، مح.، عقل وإلهام در اسلام. جشن-نامه هیرومان لاندولت (طهران، إشارات حکمت، ١٣٨٧هـ/ ٢٠٠٨م)، مج ١، ص ٣٢٩-٣٤٨.
٥٥. "علي في العلوم الدينية الإسماعيلية الكلاسيكية"، في أحمت ياسر أوجك، مح.، *From History to Theology: Ali in Islamic Beliefs*. منشورات الجمعية التاريخية التركية، XXX. الرقم التسلسلي - ٤٤ (أنقرة، الجمعية التاريخية التركية، ٢٠٠٥)، ص ٥٩-٨٢. تر. تركية، في آ. ي. أوجك، مح.، *Tarihten Teolojiye: Islam*، *Inanclarında Hz. Ali. Turk Tarih Kurumu Yayinlari*, XXX. Dizi-sayı 4 (Ankara: Turk Tarih Kurumu, 2005), pp. 55-78.
٥٦. "الإسماعيليون والدراسات الإسماعيلية"، في رقم ٥ (ص ٢٧-٤١). تر. عربية في رقم ٥ (آ)، ص ٤٣-٥٨. تر. فرنسية في رقم ٥ (ب)، ص ١٢-٢٠. تر. فارسية في رقم ٥ (ج)، ص ٣٣-٥٠.
٥٧. "تنظيم الحشاشين": ج. فون هامر وتشويه المستشرقين للإسماعيليين النزاريين"، *Iranian Studies*، ٣٩ (٢٠٠٦)، ص ٧١-٨١.
٥٨. "ما هو الإسلام الشيعي؟" (مع عظيم نانجي)، في فينيسنت ج. كورنيل، مح.، *Voices of Islam. Volume 1: Voices of Tradition. Praeger Perspectives* (Westport, CT: Praeger, 2007), pp. 217-244.
٥٩. "الإسماعيليون ودورهم في تاريخ سورية والشرق الأدنى في العصر الوسيط" (مع عظيم نانجي)، في ستيفانو بيانكا، مح.، سورية: قلاع العصر الوسيط بين الشرق والغرب (تورين، يومبرتو أليماندي من أمانة الآغاخان للثقافة، ٢٠٠٧)، ص ٣٧-٥٠.
٦٠. "الدعوة الإسماعيلية في ظل الفاطميين"، في أوريان فيرمولين وكريستوف د'هولستر، مح.، مصر وسورية في الحقب الفاطمية والأيوبية والمملوكية. في وقائع

المؤتمرات الدولية الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر المنعقدة في جامعة الكاثوليك، لوفن، في أيار/ مايو ٢٠٠٢ و ٢٠٠٣ و ٢٠٠٤. *Orientalia Lovaniensia*. Analecta، ١٦٩ (لوفن وباريس، بوترز، ٢٠٠٧)، ص ٧٣-٨٩.

٦١. "تصدير" (بالعربية والإنكليزية) لكتاب إدريس عماد الدين، عيون الأخبار، المجلدات ٧-١، تح.، أحمد شليلا ومحمود فاخوري، سلسلة النصوص الإسماعيلية والترجمات، Va-g (لندن ودمشق، معهد الدراسات الإسماعيلية بالتعاون مع المعهد الفرنسي الشرقي، ٢٠٠٧-٢٠١١).

٦٢. "الزمن الدوري والتاريخ المقدس في فكر الإسماعيليين من العصر الوسيط"، في كريستوف د'هولستر و جو فان ستينبيرجن، مح.، الاستمرارية والتغير في عالم الإسلام: دراسات تكريماً للبروفيسور أورباين فيرمولين، *Orientalia Lovaniensia Analecta*، ١٧١ (لوفن وباريس، بوترز ودائرة الدراسات الشرقية، ٢٠٠٨)، ص ١٥١-١٥٨. ٦٣. "التاريخ الإسماعيلي والتقاليد الأدبية"، في هيرمان لاندولت وسميرة شيخ وقطب قاسم، مح.، مختارات من الأدب الإسماعيلي: رؤية شيعية للإسلام (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٨)، ص ١-٢٩.

٦٤. "سنان والإسماعيليون النزاريون السوريون"، في دانيلا بردي وليوناردو كابزونني ووسيم دهمش ولوسيا روستاغنو، مح.، *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti* (روما، ساينزا- جامعة روما، دائرة الدراسات الشرقية، إلبزيوني ك، ٢٠٠٨) مج ٢، ص ٤٨٩-٥٠٠.

٦٥-٦٨. "Rannie ismaility" [الإسماعيليون الأوائل]؛ *Ismaility Azii v X-vtoroj polovine XIV* [الإسماعيليون في البلدان الآسيوية من القرن العاشر وحتى النصف الثاني من القرن الرابع عشر]؛ "Gosudarstvo Alamut" [دولة ألموت]؛ *Ismailitskie gosudarstava i obschiny Sirii i Jemena XII- XIIIvv* [الدول والجماعات الإسماعيلية في سورية واليمن في القرنين الثاني عشر والثالث عشر]، في يوري م. كويشانوف، مح.، *Ocherki istorii islamskoj civilizatsii* (موسكو، روسبين، ٢٠٠٨)، مج ١، ص ٤٤٣-٤٤٩، ٤٤٩-٤٦٣، ٤٦٣-٤٧٧، ٤٧٧-٤٨٢.

٦٩-٧٠. "Ismiality v Irane postalamutskij period" [الإسماعيليون في إيران

في فترة ما بعد ألموت]، "Ismaility v Indii: Khodzha i Satpant" [الإسماعيليون في الهند: خوجا وساتپانت]، في يوري م. كوبيششانوف، مح.، *Ocherki istorii islamskoj civilizatsii* (موسكو، روسيين، ٢٠٠٨)، مج ٢، ص ١٤٩-٢٠٣، ٣٦١-٣٦٧.

٧١. "تصدير" لكتاب نادر البزري، مح.، رسائل إخوان الصفاء: إخوان الصفاء ورسائلهم. مقدمة (أو كسفورد ولندن، مطبعة جامعة أو كسفورد بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٨)، ص ١٥-١٩.

٧٢. "القاضي النعمان، الفقه الإسماعيلي والشيعة الإمامية"، في محمد علي أمير-معزي ومير م. بار-أشر وسيمون هوبكنز، مح.، الشيعة الإمامية في القرن الرابع. دراسات تكريماً لإيمان كوهليبرغ [بالفرنسية]، *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses*، ١٣٧ (تورنهوت، بلجيكا، بريولز، ٢٠٠٩)، ص ١٧٩-١٨٦.

٧٣. "الهوية الدينية والاستتار والاستيعاب: التجربة الإسماعيلية"، في ياسر سليمان، مح.، *Living Islamic History. Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand* (أدنبره، مطبعة جامعة أدنبره، ٢٠١٠)، ص ٤٧-٦١.

٧٤. "تنوعات الإسلام"، في: *The New Cambridge History of Islam. Volume 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*، تح.، روبرت إيروين (كمبريدج، مطبعة جامعة كمبريدج، ٢٠١٠)، ص ١٠٥-١٤١، ٧٧٦-٧٧٨.

٧٥. "الأئمة المستورون والمهديون في التاريخ الإسماعيلي"، في بروس د. كريج، مح.، دراسات إسماعيلية وفاطمية تكريماً لبول إي. ووكر. دراسات شيكاغو في الشرق الأوسط (شيكاغو، مركز توثيق الشرق الأوسط، ٢٠١٠)، ص ١-٢٢.

IV. مقالات لموسوعات ومساهمات لأعمال مرجعية أخرى

٧٦-٩٩. "أنجدان"، "أنجومان إسماعيلي"، "برنامّه- ريزي"، "قراطة"، "داعي"، "دور"، "دزكوه"، "إسماعيل بن جعفر الصادق"، "فاطميون، العلاقات مع فارس"، "فدائي"، "فدائي خراساني"، "القدرية: ii. في الإسماعيلية الشيعية"

(مع فقير م. هونزاي)، "جيردكوه"، "الحاكم بأمر الله"، "حميد الدين الكرمانى"، "حسن الثاني"، "حسن الصباح"، "الإسماعيلية: i. الدراسات الإسماعيلية"، "الإسماعيلية: ii. الكتابات التاريخية الإسماعيلية"، "الإسماعيلية: iii. التاريخ الإسماعيلي"، "إيفانوف، فلاديمير ألكسيفيتش"، "جلال الدين حسن الثالث"، "كهك"، "خيرخواه هراتي"، في موسوعة EI2.

١٠٠-١٠٨. "نور الدين محمد الثاني"، "راشد الدين سنان"، "ركن الدين خورشاه"، "سلمية" (مع يوهانيس ه. كريمز)، "الصيرفي، محمد بن بدر"، "شمس الدين محمد"، "شهاب الدين الحسيني"، "الطبية"، "أم الكتاب: ٢. عند الشيعة"، في موسوعة EI2.

١٠٩-١١٢. "خيرخواه هراتي، محمد رضا بن سلطان حسين"، "محمد الثالث بن حسن، علاء الدين"، "محمد بن إسماعيل الميمون"، "ستر"، في موسوعة EI2، الملحق.

١١٣-١١٧. "أهل الكساء"، "الموت"، "العلويون"، "أمينجي بن جلال"، "الحشاشون"، في موسوعة EI3.

١١٨. "إسماعيلية"، في دائرة المعارف بُرك إسلامي (دائرة المعارف الإسلامية الكبرى)، تح. كاظم موسوي بوجنوردي (طهران، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ١٩٨٩-)، مج ٨، ص ٦٨١-٧٠٢. الترجمة العربية، "الإسماعيلية"، في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، تح. ك. موسوي بوجنوردي (طهران، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ٢٠٠٩/١٤٣٠)، مج ٧، ص ٧٠١-٧٢٤.

١١٩-١٢٤. "باب، باب الأبواب"، "بدخشاني، سيد سُهراب ولي"، "بُزورك-أميد، كيا"، "بهره"، "بير: نَزْد إسماعيلية"، "حسن الصباح"، في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى.

١٢٥. "عبد الله بن ميمون القداح"، في Encyclopaedia Islamica، تح. و. مادلونغ وف. دفتري (لیدن، إي. ج. بريل بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٨)، مج ١، ص ١٦٧-١٦٩.

١٢٦-١٥٦. "آقا خان"، "إسماعيلية"، "إدريس بن الحسن"، "إيفانوف،

فلاديمير، "باطنية" (مع مارشال ج. س. هيدجسون)، "بدخشاني، سيد سهراب ولي"، "برهانوري، قطب الدين"، "بزورك-أميد، كيا"، "بهروشي، حسن بن نوح"، "بهره"، "بيرجندي، رئيس حسن"، "بنديات جوانمردي"، "بير شمس"، "بير صدر الدين"، "تاريخ/ تاريخ نيفاري: ٥. تاريخ نيفاري إسماعيليان"، "جلال الدين حسن"، "حجة (٤)"، "حسن - الصباح"، "حشيشيه"، "داعي"، "ركن الدين خورشاه"، "سنان بن سلمان، راشد الدين"، "شاه خليل الله"، "شاه طاهر"، "علاء الدين محمد"، "قداح، عبد الله بن ميمون"، "قوهستاني، أبو إسحق"، "نور الدين محمد الثاني"، "مستعلوية"، "طبيية"، "نزارية"، في دانشنامه جهان اسلام (Encyclopaedia of the World of Islam)، تح. س. مصطفى مير سليم و غلام-علي حداد عادل (طهران، مؤسسة الموسوعة الإسلامية، ١٣٦٩هـ/ ١٩٩٠-).

١٥٧. "باطنية وقرآن"، في دانشنامه قرآن (موسوعة القرآن الكريم)، تح. بهاء الدين خرمشاهي (طهران، انتشارات دوستان؛ ناهيد، ١٩٩٩)، مج ١، ص ٣٤٩-٣٥٠. ١٥٨-١٦١. "خليل الله، كرمانی"، "كرمانی، حميد الدين"، "محمد بن إسماعيل المكتوم"، "راشد الدين سنان الإسماعيلي"، في *Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi* (الموسوعة التركية للإسلام) (استنبول، الموسوعة التركية، ١٩٨٨-). ١٦٢. "فرق إسماعيلية - جنوب آسيا" (مع عظيم نانجي)، *Encyclopaedia of Modern Asia. Volume 3: Laido to Malay- Indonesian Language*، تح. ديفيد ليفنسون وكارين كريستنسن (نيويورك، أبناء تشارلز سكرابتر- ثومسون، ٢٠٠٢)، ص ١٨٥-١٨٧.

١٦٣. "حميد الدين كرمانی (ت. ١٠٢٠)"، في *The Internet Encyclopaedia of Philosophy*، تح. جيمس فريزر، الموقع على الانترنت: <http://www.iep.utm.edu/kirmani.html>

١٦٤-١٦٧. "الموت"، "إسماعيليون"، "سجستاني، أبو يعقوب إسحق بن أحمد الـ"، "سنان، راشد الدين"، في *The Oxford Dicyionary of Islam*، تح. جون ل. إسبوزيتو (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٣).

١٦٨-١٦٩. "حشاشون"، "شيعه: إسماعيلية"، في *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*، تح. ريتشارد سي. مارتن (نيويورك، مراجع مكملان USA،

- ٢٠٠٤)، مج ١، ص ٨٥-٨٦، مج ٢، ص ٦٢٨-٦٢٩.
- ١٧٠-١٧١. "علاء الدين محمد بن حسن"، "جلال الدين حسن الثالث"،
- في *Holy People of the World. A Cross-Cultural Encyclopaedia*، تح.، فيليس ج. جيسس (سانتا باربرا، CA، ABC - Clio، ٢٠٠٤)، مج ٢، ص ٣٤٩-٤٢٠، ٤٢١-٤٢٢.
١٧٢. "الإمبراطورية الفاطمية ٩٠٩-١١٧١"، في ماليز روثفن مع ع. نانجي،
- أطلس الإسلام التاريخي (كمبريدج، م. آ. مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠٠٤)، ص ٥٠-٥١.
- ١٧٣-١٧٤. "آغاخان (إسماعيلي)"، "إسماعيليون"، في *Encyclopaedia of the World's Minorities*، تح.، كارل سكوتش (نيويورك ولندن، روتلج، ٢٠٠٥)،
- مج ١، ص ٥٤-٥٦، مج ٢، ص ٦٤٨-٦٥١.
١٧٥. "مصر: الفاطميون المتأخرون: ١٠٧٣-١١٧١"، في *Encyclopaedia of African History*، تح. كيفن شيلينغتون (نيويورك، فيتزوري ديربورن، ٢٠٠٥)، مج ١،
- ص ٤٣٣-٤٣٥.
١٧٦. "إسماعيلية"، في *دانشنامه زبانو ادب فارسي* (موسوعة اللغة والأدب الفارسيين)،
- تح.، إسماعيل سعادات (طهران، الأكاديمية الإيرانية لآداب اللغة الفارسية، ١٣٨٤هـ/
- ٢٠٠٥م)، مج ١، ص ٤١٧-٤٢٣.
- ١٧٧-١٨٠. "حشاشون: إسماعيلية"، "فاطميون"، "حسن الصباح"،
- "إسماعيليون"، في *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopaedia*، تح.، جوزيف
- و. ميري (نيويورك، روتلج، ٢٠٠٦).
- ١٨١-١٨٦. "بدخشاني، سيد سهراب"، "حسيني، شاه طاهر بن رضي الدين"،
- "إدريس عماد الدين، سيد"، "النعمان، القاضي"، "قوهستاني، أبو إسحق"، "صباح،
- حسن"، في *The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*، تح.، أوليفر
- ليمان (لندن ونيويورك، Theommes Continuum، ٢٠٠٦).
١٨٧. "إسماعيليتي" (مع ليلي ر. دوديوخودويفا و م. إي. روشين)، في *Bol'shaia*
- Rossiiskaia Entsiklopediia*، تح.، س. ل. كرافيتس (موسكو، Izdatel'stvo Bol'shaia
- Rossiiskaia Entsiklopediia*، ٢٠٠٨)، مج ١٢، ص ٢٤-٢٥.
- ١٨٨-١٩٠. "حشاشون"، "الأسرة الفاطمية الحاكمة" (مع دونالد س.

ريتشاردز)، "خطابية"، في *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*، تح.، جون ل. إسبوزيتو (أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٩).

١٩١. "إسماعيليون"، في *Encyclopaedia of the Peoples of Africa and the Middle*

East، تح.، جامي ستوكس (نيويورك، فاكس أون فايل، ٢٠٠٩)، مج ١، ص ٣٢٤-٣٢٥.

١٩٢. "آغا خان"، في *Encyclopaedia of Muslim— American History*، تح.،

إدوارد سي. كورتيس IV (نيويورك، فاكس أون فايل، ٢٠١٠)، مج ١، ص ٢٥-٢٦.

١٩٣. "حشاشون"، في *The Oxford Encyclopaedia of Medieval Warfare and*

Military Technology، تح.، كليفورد ج. روجرز (أوكسفورد ونيويورك، مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠١٠)، مج ١، ص ٩٠-٩١.

١٩٤-١٩٥. "إسماعيليون"، "قرامطة"، في *Conflict and Conquest in the*

Islamic World: Historical Encyclopaedia، تح.، ألكسندر ميكاييريدزي (سانتا باربرا،

CA، ABC— Clio/Greenwood، ٢٠١١).

١٩٦-١٩٩. "آغا خان"، "الأسرة الفاطمية الحاكمة (٩٠٩-١١٧١)"،

"النزاريون"، "القرامطة"، في *Encyclopaedia of Islamic Political Thought*، تح.،

جيرهارد بونينغ وباتريشيا كرون (برنستون، مطبعة جامعة برنستون، ٢٠١١).

٢٠٠-٢١١. "أبو عبد الله الشيعي"، "أبو حاتم الرازي"، "أبو يعقوب

السجستاني"، "الحاكم بأمر الله"، "حمدان قرمط"، "حميد الدين الكرمانی"،

"حسن الصباح"، "إسماعيل بن جعفر"، "محمد بن إسماعيل"، "ناصر خسرو"،

"القاضي النعمان"، "راشد الدين سنان"، في *Biographical Dictionary of Islamic*

Civilization، تح.، مصطفى شاه (لندن، آي. ب. توريس، سيصدر).

٧. مراجعات كتب

٢١٢. نصر، س. حسين، مح.، "مساهمات الإسماعيليين في الثقافة الإسلامية"،

طهران، ١٩٧٧ (*Iranian Studies*)، ١٢، ١٩٧٩، ص ٣١٤-٣٢٠).

٢١٣. كوربان، هنري، *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*، تر. رالف مانهايم

وجيمس و. موريس، لندن، ١٩٨٣ (نشر دانش، ٣، تشرين الأول/أكتوبر - تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٣، ص ٦٣-٦٥).

٢١٤. فدائي خراساني، محمد بن زين العابدين، "كتاب تاريخ إسماعيلية، يا هدايت المؤمنين الطالبين" [تاريخ الإسماعيليين]، تح.، الكسندر سيمينوف، طهران، ١٣٦٢هـ/ ١٩٨٣م (نشر دانش، ٤، حزيران/يونيو - تموز/يوليو ١٩٨٤، ص ٣٢-٣٧).

٢١٥. سُتوده، منوشهر، "قلاع إسماعيلية"، طهران، ١٣٦٢هـ/ ١٩٨٣م (نشر دانش، ٤، شباط/فبراير - آذار/مارس ١٩٨٤، ص ٤١-٤٤).

٢١٦. يعقوب آزهند، تر.، "إسماعيليان در تاريخ" [الإسماعيليون في التاريخ، ترجمة فارسية لكتاب بيرنارد لويس، *Origins of Ismailism* (كمبريدج، و. هيفر أند صنز، ١٩٤٠)، ولويس ماسنيون، "قرامطة"، *EI*، مج ٢، ص ٧٦٧-٧٧٢، من بين أخرى]، طهران، ١٣٦٣هـ/ ١٩٨٤م (نشر دانش، ٥، آب/أغسطس - أيلول/سبتمبر ١٩٨٥، ص ١٠-١٥).

٢١٧. ستيرن، صموئيل م.، "دراسات في الإسماعيلية المبكرة"، سلسلة ماكس شلويسينغر التذكارية، ١، القدس وليدن، ١٩٨٣ (نشر دانش، ٥، شباط/فبراير - آذار/مارس ١٩٨٥، ص ٥٠-٥٤).

٢١٨. حافظ أبرو، عبد الله بن لطف الله البهداديني، "مجمع التواريخ: قسمت خلفاء علوية-ى مغرب و مصر و نزاريان و رفيقان" [مجمع التواريخ: القسم الخاص بالخلفاء العلويين في مصر والمغرب والنزاريين]، تح.، محمد مُدرّسي زنجاني، طهران، ١٣٦٤هـ/ ١٩٨٥م (نشر دانش، ٦، حزيران/يونيو - تموز/يوليو ١٩٨٦، ص ٣٤-٣٧).

٢١٩. تاج الدين، نجيب، "بيبلوغرافيا الإسماعيلية"، ديلمر، ن. ي.، ١٩٨٥ (*Middle East Studies Association Bulletin*، ٢٠، ١٩٨٦، ص ٢٧٢-٢٧٣).

٢٢٠. كاشاني، أبو القاسم عبد الله بن علي، "زبدة التواريخ: بخش فاطميان و نزاريان" [زبدة التواريخ: القسم الخاص بالفاطميين والنزاريين]، تح.، محمد تقى دانش پژوه، ط ٢، طهران، ١٣٦٦هـ/ ١٩٨٧م (نشر دانش، ٨، شاط/فبراير - آذار/مارس ١٩٨٧، ص ٨٠-٨٤).

- مارس ١٩٨٨، ص ٢٨-٣٠).
٢٢١. كرون، باتريشيا ومارتن هندس، "خليفة الله: السلطة الدينية في القرون الأولى من الإسلام"، كمبريدج، ١٩٨٦ (تحقيقات إسلامي، ٣، ١٩٨٨-١٩٨٩، ص ١٩٧-١٩٨).
٢٢٢. هالم، هاينز، "الشيعة"، دارمستاد، ١٩٨٨ (تحقيقات إسلامي، ٣، ١٩٨٨-١٩٨٩، ص ١٩٨-١٩٩).
٢٢٣. لبيدوس، إيرا م، "تاريخ المجتمعات الإسلامية"، كمبريدج، ١٩٨٨ (تحقيقات إسلامي، ٤، ١٩٨٩-١٩٩٠، ص ١٤٨-١٥٠).
٢٢٤. مادلونغ، ويلفريد، "الاتجاهات الدينية في أوائل عهد إيران الإسلامية"، ألباني، ن. ي.، ١٩٨٨ (إيران نامه، ٨، ١٩٩٠، ص ٣١٢-٣٢١).
٢٢٥. يرشتر، إحسان، مع، *Encyclopaedia Iranica*: مجلد ٣ (آتش- بيهقي)، لندن ونيويورك، ١٩٨٩ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١١، ١٩٩١، ص ١٥٢-١٥٣).
٢٢٦. جامبيت، كريستيان، "القيامة الكبرى للموت. أشكال التحرر في الشيعة الإسماعيلية، لاغراس"، ١٩٩٠ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١٢، ١٩٩٢، ص ٣٠٨-٣١٠).
٢٢٧. شير زمان فيروز، "فلسفة أخلاقي ناصر خسرو وريشهای آن" [فلسفة ناصر خسرو الأخلاقية وجذورها]، إسلام آباد، ١٩٩٢ (تحقيقات إسلامي، ٩، ١٩٩٤، ص ١٨١-١٨٨).
٢٢٨. ووكر، بول إي، "الشيعة الفلسفية المبكرة: الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية لأبي يعقوب السجستاني"، دراسات كمبريدج في الحضارة الإسلامية، ١٩٩٣ (*Journal of the Royal Asiatic Society*، السلسلة الثالثة، ٤، ١٩٩٤، ص ٤٠٨-٤١٠).
٢٢٩. إدواردز، آن، "عرش من ذهب: حياة الآغاخانات"، لندن، ١٩٩٥ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١٦، ١٩٩٦، ص ٧٨٧-٧٨٨).
٢٣٠. ووكر، بول إي، "ينابيع الحكمة: دراسة لكتاب الينابيع لأبي يعقوب

- السجستاني، مع ترجمة إنكليزية كاملة، سولت ليك سيتي، ١٩٩٤ (*International Journal of Middle East Studies*، ٢٨، ١٩٩٦، ص ٢٥٦-٢٥٨).
٢٣١. ووكر، بول إي، "أبو يعقوب السجستاني، داعية مفكر"، إسماعيلي هيريتج سيريز، ١، لندن، ١٩٩٦ (مجلة الإسماعيلي، المملكة المتحدة، ٢٤ آذار/ مارس ١٩٩٦، ص ٧-٨؛ أعيد نشرها في مجلة الإسماعيلي، الولايات المتحدة، ١٩٩٧، ص ٤٩-٥٠).
٢٣٢. يَرَشْتَر، إحسان، مع.، *Encyclopaedia Iranica*: مجلد ٦ (كوفيهاس-دارا)، كوستاميسا، CA، ١٩٩٣ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١٦، ١٩٩٦، ص ١٦٢-١٦٣).
٢٣٣. دو سميت، دانيال، "راحة العقل: الأفلاطونية المحدثثة والعرفان الإسماعيلي عند حميد الدين الكرمانى"، *Orientalia Lovaniensia Analecta*، ٦٧، لوفس، ١٩٩٥ (*Journal of the Royal Asiatic Society*، السلسلة الثالثة، ٧، ١٩٩٧، ص ١١٩-١٢١).
٢٣٤. أمير-معزي، محمد علي، "المهدي في الشيعة الأولى: مصادر الباطنية في الإسلام"، تر.، دافيد سترابت، ألباني، ن.ي، ١٩٩٤ (*Journal of Islamic Studies*، ٩، ١٩٩٨، ص ٣٠٩-٣١١).
٢٣٥. هالم، هاينز، "إمبراطورية المهدي: نهضة الفاطميين"، تر. ميشيل بونر، هاندبوك در أورينتاليستيك، ج ١، باند ٢٦، ليدن، ١٩٩٦ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١٨، ١٩٩٨، ص ٢٩٨-٣٠٠).
٢٣٦. ميرزا، ناصح أ.، "الإسماعيلية السورية: خط الأئمة الحي الدائم، ١١٠٠-١٢٦٠م"، ريتشموند، سورّي، ١٩٩٧ (*Journal of the Royal Asiatic Society*، السلسلة الثالثة، ٨، ١٩٩٨، ص ٢٦٥-٢٦٧).
٢٣٧. برانكا، باولو، *Un 'catechismo' druso della Biblioteca Reale di Torino*، ميلان، ١٩٩٦ (*Journal of Semitic Studies*، ٤٥، ٢٠٠٠، ص ٢١٩-٢٢١).
٢٣٨. بُرت، ميشيل، "نهضة الفاطميين: عالم الأبيض المتوسط والشرق الأوسط في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي"، الأبيض المتوسط من العصر الوسيط، ٣٠، ليدن، ٢٠٠١ (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٦٥، ٢٠٠٢، ص ١٥٢-١٥٣).

٢٣٩. كورتيسه، ديليا، "مخطوطات إسماعيلية وعربية: كتالوج وصفي بالمخطوطات في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية"، لندن، ٢٠٠٠ (*Journal of Semitic Studies*، ٤٧، ٢٠٠٢، ص ١٦٤-١٦٦).
٢٤٠. غارسيا-أرينال، مرسيدس، مح.، "المهدية والألفية في الإسلام"، إيكس-إين-بروفنس، ٢٠٠٠ (*Journal of the Royal Asiatic Society*، السلسلة الثالثة، ١٢، ٢٠٠٢، ص ١٩٦-١٩٨).
٢٤١. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، "مجلس: حديث في نظام الخلق"، تح. وتر. ديان ستايغرولد، سانت نيكولاس، كوبك، ١٩٩٨ (*Journal of the American Oriental Society*، ١٢٢، ٢٠٠٢، ص ٦٤٣-٦٤٤).
٢٤٢. واسرمان، جيمس، "فرسان المعبد والحشاشون: ميليشيا السماء"، روشيستر، ٢٠٠١ (*Journal of the American Oriental Society*، ١٢٢، ٢٠٠٢، ص ٦٤٤-٦٤٦).
٢٤٣. كول، جوان، "المكان الديني والحرب المقدسة: تاريخ الإسلام الشيعي وثقافته وسياساته"، لندن، ٢٠٠٢ (*The Middle Eastern Journal*، ٥٧، ٢٠٠٣، ص ٥٢١-٥٢٢).
٢٤٤. جمال، ناديا إيو، "الباقون بعد الغزو المغولي: نزاري قوهستاني واستمرارية التقليد الإسماعيلي في فارس"، سلسلة التراث الإسماعيلي، ٨، لندن، ٢٠٠٢ (*Journal of Islamic Studies*، ١٥، ٢٠٠٤، ص ٢٢٩-٢٣٢).
٢٤٥. ووكر، بول إي.، "تاريخ الفاطميين وعقيدة الإسماعيليين"، سلسلة الدراسات المجموعة المتنوعة، ألدرشوت، ٢٠٠٨ (*Journal of Near Eastern Studies*، ستصدر).

الفارسية، لغة إسلامية: ملاحظات موجزة

محمد علي أمير - معزي

منذ سنوات أسرَّ إليَّ الأب سيرج دو بوركويل (١٩١٧-٢٠٠٥)، المتخصص بالمفكر المتصوف العظيم خواجه عبد الله أنصاري (ت. ٤٨١هـ / ١٠٨٩م)، خلال محادثة خاصة بأنه، بفضل تعامله على مدى زمن طويل مع كتابات سيّد هرات (أنصاري)، ولا سيما مع كتابه المشهور مناجاة نامه، رأى الفارسية أصلح من العربية للتعبير عن تلك المشاعر والخبرات الرقيقة والعميقة لما يوصف بأنه ديني محض. ولست هنا في مقام تطوير الأفكار الجميلة التي وضعها كتابةً حول الأسلوب النموذجي للتعبير، ولا حول الفكر والصور الأدبية لذلك المتصوف الإيراني العظيم المرسومة في مقدمته لكتاب المناجاة، أو "الصلوات السرية". فمَن أجل التنويه بذكر العالم المتلقي لهذا الكتاب، صديقي وزميلي فرهاد دفترى، وبلغته الأم، رأيت أن من المفيد التَّبصُّر بما اعتقده ذلك المتأسلم الفرنسي بخصوص لغة عبد الله أنصاري، ولا سيما لغة هذه الصلوات والأدعية الفريدة، ضمن المسألة الأشمل المتصلة بالعلاقة بين اللغة الفارسية والروحانية الإسلامية والتقديس المتطور للغة الفارسية إبان القرون الأولى للهجرة.

قال فرديناند دو سوسور إن اللغة هي المؤسسة الأولى. وهذا يعني، من بين أشياء أخرى، أننا نجد خلف اللغة جانباً سياسياً بأبعاده التاريخية والجمعية والفردية والذاتية والروحية. والمنافسة على مكانة المقدس بين العربية والفارسية، اللغتين الرئيسيتين في

الإسلام، هي، فوق أي شيء آخر، منافسة سياسية وقديمة العهد. وإنه أمر متأصل في الفتوحات الإسلامية وفي السياسات العربية الإثنية التركيز على العنصر العربي (إذا لم نقل 'العنصرية') لأوائل الأمويين، الذين سيطروا على الشعوب الخاضعة لفتوحات بين حوالي النصف الأول من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي والنصف الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

صحيح أن أنثروبولوجية القرآن هي، على العموم، ذات نظرة بعيدة عن المساواة لأنها تسلط الضوء على تفوق الرجال على النساء، والرجال الأحرار على العبيد، والمسلمين على غير المسلمين.^٢ غير أن القرآن يُصرُّ على المساواة بين المسلمين بغض النظر عن العرق أو اللغة، حيث إن التقوى هي المعيار الوحيد للسيادة والتفوق: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ (٤٩: ١٣). غير أن الفتوحات الواسعة المدهشة، وعقلية الخلفاء الأمويين الأوائل، التي كانت لا تزال مشبعة بالثقافة القبلية من عصر الجاهلية، غيرت ذلك كله. فرجال السلطة وعلماء الدين الذين ساندوا سياسات هؤلاء نسبوا انتصار دين الله إلى تفوق العرب على الشعوب المغلوبة واللغة العربية على غيرها بالإشارة إليها كلغة التنزيل الإلهي الأكثر كمالاً. وسرعان ما أصبحت إشارات القرآن الحيادية إلى حقيقة أن لغة الوحي "المُنزَّل" على النبي محمد هي العربية (الآيات ١٢: ٢٢؛ ١٣: ١٦؛ ١٦: ١٠٣؛ ٢٠: ١١٣؛ ٢٦: ٢٦؛ ٢٨: ٣٩؛ ٤١: ٣؛ وغيرها) أساساً لنقاشات عقائدية وتبريرية في عدد من التيارات الدينية - السياسية قَدِّمت العروبة كعلامة على الاختيار الإلهي واللغة العربية كلغة إلهية. وتعرضت هذه النزعة للتداول وسط دوائر الحركات السنية التقليدية القوية في عهد الخلافة العباسية.

ومع انصرام القرنين الثاني الهجري/ الثامن الميلادي والثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وبغض النظر عن الدليل الذي أورده علماء آخرون، فإن الفقيه اللغوي أبا عبيدة (ت. ٢٠٨ هـ / ٨٢٤ م) اعتبر الزعم بأنه يمكن للقرآن أن يتضمن كلمات أخرى غير العربية بمثابة تهجيم على الله. وقبله كان أبو عمرو بن العلاء (ت. ١٥٤ هـ / ٧٧٠ م) قد قال إن معرفة اللغة العربية هي جوهر الدين. وثمة حديث يذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب، منظم الفتوحات الأولى، قال إن معرفة العربية تنمي العقل وتزيد

المروءة.^٤ ويتوضح موقف دعاة العروبة كعلامة على الاختيار الإلهي بحديث يُنسبُ إلى ابن عباس (ت. حوالي ٦٨ هـ/ ٦٨٧-٦٨٨ م)، ابن عم النبي الشهير، يقول إن الله لم ينزل شيئاً إلا بالعربية. وفي حالة الديانات الأخرى غير الإسلامية فإن الملك جبريل كان يترجم الوحي المنزل بالعربية أصلاً إلى لغات الأنبياء والناس المنزل إليهم.^٥ وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن العربية هي لغة الله بعينها.

صحيح أن هذا النوع من العقيدة كان سيشكل، فيما بعد، خلفية للنقاشات النظرية بين المفكرين حول صورة القرآن ومعناه، لكن القضية المركزية للخلافات حول هذا النوع من القول بدت وكأنها تدور حول مقاومة الإيرانيين للتعريب، ودفاعهم عن فارسيتهم عبر حماية اللغة الفارسية والترويج لها. وكما هو معلوم في الحقيقة، لا نجد بين المناطق التي كانت ذات حضارات قديمة وافتتحها المسلمون وجعلوها مسلمة، كسورية والعراق ومصر، سوى إيران التي تمكنت من الحفاظ على لغتها والتشبث بها بمكوناتها من اللهجات المختلفة. ويتضح صراع العلماء العرب التقليديين ضد هذه المقاومة من خلال عداء الحنابلة للفارسية، بل وحتى عبر تحريم التحدث بالفارسية في المساجد، وهو تحريم صدر عن "أهل الحديث" في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.^٦ وكصدي لحديث ورد سابقاً على لسان عمر، يورد جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١/ ١٥٠٥) حديثاً يفيد بأن التحدث بالفارسية يُقلّل المروءة.^٧ وسنعود لاحقاً للحديث عن ردة الفعل تجاه الفارسية كلغة دينية.

وبمقابل هذا الهجوم الديني الذي غالباً ما تبنى وبرّر العنف والقمع والإذلال في النطاقين السياسي والاجتماعي، ثمة أحاديث أخرى تفتخر بفضائل الإيرانيين بدأت بالبروز والتداول. وكتعليق وشرح للآية القرآنية (٥: ٥٤): ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ يورد بعض العلماء الإيرانيين العظام، من أمثال فخر الدين الرازي وأبي نُعيم الأصفهاني وعمر السُّهروردي، أحاديث منسوبة إلى النبي تقول إن هذه الآية قد نزلت بحق صاحبه سلمان الفارسي وبحق قومه. وتُختتم الرواية بهذه الكلمات: "لو كان الدين معلقاً بالثريا لتناوله رجال من أبناء الفرس".^٨ كما يرد حديث آخر يُنسب إلى جعفر الصادق ويُبرز الصفات الباهرة للإيرانيين بقوله: "لو نزل القرآن على العجم ما آمنت به العرب وقد نزل على العرب فأمنت به العجم".^٩

ولاستكمال الأحاديث المذكورة أعلاه فحسب، فإن ثمة أحاديث أخرى تعود بروايتها إلى النبي محمد نفسه أو إلى شخصيات أخرى من أولياء المسلمين، تسلط الضوء على الطبيعة السماوية للفرسية، الأمر الذي يضع الأساس لعملية منحها القداسة: "إن كلام الذين حول العرش بالفرسية وإن الله إذا أوحى أمراً فيه لين أوحاه بالفرسية وإذا أوحى أمراً فيه شدة أوحاه بالعربية".^{١٠} ويروي صفى الدين البلخي، مؤلف الكتاب الشهير بعنوان فضائل [مدينة] بلخ، الذي لم يتبق منه سوى ترجمته الفرسية من قبل محمد حسيني بلخي (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، يروي حديثاً يُفيد بأن اللغة الفرسية هي لغة أهل الجنة.^{١١}

لقد كانت هذه النصوص صادقة بلا شك لجمهور لا بأس به من الإيرانيين المتحولين إلى الإسلام والناطقين بالفرسية. فهي كانت داعمة لتقليد طويل العهد من الدفاع عن اللغة والثقافة الفارسييتين باعتبارهما تشكلاً الأساس لهوية "قومية". ونحن نعلم اليوم أن هذه الصفة لم تكن تنطوي على مفارقة تاريخية. وبالفعل، فبعد أعمال بحثية قام بها بيرتولد شولر وأصبحت مصنفات كلاسيكية في الموضوع، جاءت الدراسات الشمولية لجيلبرت لازارد ومحمد محمدي ملايري وشاؤول شاكد وإحسان يرشتر ومحسن زكريا وغيرهم، لتظهر بطريقة مقنعة جهود العلماء الإيرانيين لحماية ثقافتهم إبان القرون الأولى من غزو الجيوش المسلمة لإيران. وبكفي هنا تذكّر الدور المركزي لمتترجمين (لأعمال بهلوية إلى العربية)، كاهن المقفع، وأفراد كثر من أسرة نوبختي، وأجيال عدة من الكتاب من ذوي الأصول الإيرانية في الإدارة الخليفة، ممن كانوا على رأس الحركة الشعبية، أو حتى العلماء (كالزادويابن شاهويابن أصفهان وعمرابن فروخان وغيرهما)، ومفكرين مسلمين ممن حافظوا على ثقافة أجدادهم حية عبر تحديثها (كالمسعودي والثعالبي والفردوسي ومسكويه وعبدالله أنصاري والسهروردي "شيخ الإشراق" وغيرهم).

وما إن تمكنت الفرسية من تثبيت أقدامها كلغة للإمبراطورية، إبان القرون الأربعة للساسانيين، حتى أصبح من الضرورة بمكان مواجهة قدوم دين جديد مع لغته عن طريق محاولة حكيمة لحماية إرثها الثقافي والعلمي. وقد تحقق ذلك من خلال ترجمة الآثار الأدبية البهلوية إلى العربية، من جهة، ومواصلة إنتاج أعمال جديدة، بالعربية

كما بالفارسية، تجذرت في ماضي البلاد لكنها تلاءمت مع الأحوال الجديدة من جهة أخرى.^{١٢} ثم كان مجيء سلالات إيرانية أساسية إلى السلطة، وهي التي كانت، من ناحية افتراضية، مستقلة عن الخلافة المركزية - الطاهرية والصفارية، والأهم من هؤلاء، السامانية في القرنين الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والرابع الهجري/ العاشر الميلادي - وتشجيعها كتابة الفارسية باستخدام الحروف العربية، كان ذلك من العوامل الحاسمة في هذه العملية.^{١٣} وهكذا، يشرح الفردوسي (ت. ١٠١٩/ ٤١٠) الغاية من مصنفه كتاب الملوك على النحو التالي:

باسي رانج بوردم در این سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی
(لقد عانيت الكثير إبان هذه السنوات الثلاثين وأنا أعمل على إحياء
الإيرانيين بالفارسية)

إذا ما أردنا الحديث عن عاطفة قومية محددة تبلورت حول اللغة ولا يمكن اعتبارها بالفعل مفارقة تاريخية بأي شكل من الأشكال.^{١٤} ومثل هذه العاطفة صمدت على مرّ الزمان واستمرت عبر الفترات والأحوال المختلفة للثقافة الفارسية حتى يومنا هذا.^{١٥} ولهذا السبب كان من الضروري، أولاً وقبل أي شيء، بيان أن اللغة الفارسية امتلكت المقدرة على استيعاب الإسلام ومكوناته الأساسية. وكان أبو حنيفة (ت. ٧٦٧/ ١٥٠)، صاحب الشهرة الذي ارتبط اسمه بالمذهب الحنفي السني المعروف، قد سمح بترجمة الشهادة والأذان إلى الفارسية إضافة إلى عبارات محددة بعينها من الصلاة نفسها.^{١٦} وتبادر الرأي نفسه، مع اختلافات بسيطة، إلى فكر الفقيه الحنفي محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩/ ٨٠٥) الذي اتّكل على مرجعية إمامه في هذا الشأن.^{١٧} وفي وقت لاحق قامت شخصية هامة أخرى من المذهب الحنفي في آسيا الوسطى، محمد بن أحمد السرخسي (ت. ٤٨٣/ ١٠٩٠ أو ١٠٩١)، بالتصريح أنه في الوقت الذي اعتقد فيه بالطبيعة العالمية للقرآن إلا أن الصفة الإعجازية للتنزيل تكمن في مكوناته وليس في لغته؛ ومن هنا كان جواز تلاوة القرآن بأية لغة، وبالفارسية على نحو خاص. وبصورة مشابهة، بما أن الهدف النهائي للصلاة هو ذكر الله فمن الممكن أدائها بلغات أخرى غير العربية.^{١٨} ولذلك صاروا يتلون الصلوات اليومية

لقرون عديدة في مناطق آسيا الوسطى ذات الثقافة الإيرانية والمذهب الحنفي بلغة هي مزيج من العربية والفارسية.^{١٩} وهذا ما أثبتته مؤلف كتاب تاريخ بخارى، والذي طبقاً له، فإن أجزاء من الصلوات اليومية، على الأقل، كانت تُقام بالفارسية في العديد من قرى ما وراء النهر إبان القرون الأولى من الهجرة.^{٢٠} وخلافاً للملاحظ، الذي اعتبر الترجمات الفارسية للنصوص والصيغ الدينية ذات أثر تدميري على الدين، فإن شخصية معتزلية لامعة أخرى، أبو عبد الله البصري (ت. ٣٦٩ / ٩٧٩-٩٨٠)، صنف رسالة في الفقه بعنوان جواز الصلاة بالفارسية.^{٢١} وصرنا نشهد، بدءاً من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وفيما بعد ذلك، وجود علماء بين الشيعة الاثني عشرية قاموا، خلافاً للمدافعين عن العروبة من أمثال الأسرة المنتمية إلى أشاعرة قم وذات الأصول اليمينية، بالدفاع عن الفارسية وعن جواز استخدامها في الأدعية إضافة إلى الصلاة. وكقضية ذات صلة بهذه المواجهة يمكننا ذكر سعد بن عبد الله الأشعري، مؤلف كتاب حول تفوق العربية والعرب، وأفراد آخرين من أسرته ممن رأوا أن استخدام الفارسية خلال الصلاة إنما هو علامة على الغلو.^{٢٢} وبمقابل هؤلاء نجد أن الصفار القمي، مؤلف كتاب بصائر الدرجات، وابن بابويه، "الشيخ الصدوق" المشهور من وقت لاحق، قد دافعا عن استخدام الفارسية في الأدعية في الصلاة، وفي أي مناسبة أخرى، وأتسا رأيهما على أحاديث لأئمة الشيعة وعلى الدليل العقلي القائل إن كل ما هو غير محرّم فهو مباح ما لم يكن متناقضاً مع العقل.^{٢٣} يضاف إلى ذلك أن الصفار هو من أوائل المؤلفين الذين تمسكوا بالقول إن زوجة الحسين، و"أم" سلالة الأئمة الحسينيين، كانت أميرة إيرانية، ابنة آخر أباطرة الساسانيين. ومن الملاحظ أن من بين الأحاديث التي يرويها في هذا الصدد حديث علي بالفارسية مع الأميرة الساسانية التي ستصبح زوجة ولده.^{٢٤} وكان أبو جعفر الطوسي من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي قد اتخذ موقفاً مبهماً في هذا النقاش: فقد أقرّ في كتابه تهذيب الأحكام والنهاية بجواز استخدام الفارسية في الأدعية، لكنه منعها في كتب أخرى كالمبسوط والخلاف في الأحكام.^{٢٥} وتبدو هذه التناقضات وكأنها تعكس قسوة المعارضة بين الفريقين وتردد عدد من العلماء. وبالفعل، فإننا نجد الإيهام نفسه في كتب أخرى لعلماء اثني عشرين بارزين من قرون لاحقة كالعلامة الحلي (ت. ٧٢٦ / ١٣٢٥) أو

محمد بن مكي، المعروف بالشهيد الأول (ت. ٧٨٦/١٣٨٤)، حتى قيام مجلسي (ت. ١١١٠/١٦٩٩) بالانحياز علناً لمقولة جواز استخدام الفارسية.^{٢٦}

غير أن ردة فعل المتحزبين للعروبة، بمن فيهم العلماء الإيرانيون، لم تتأخر كثيراً. وقد سبق لي ذكر رأي الجاحظ المناهض لاستخدام اللغة الفارسية في المسائل الدينية. وثمة معتزلي آخر، هو العالم الإيراني المشهور محمود بن عمر الزمخشري (ت. ٥٣٨/١١٤٤)، وقف ضد استخدام الفارسية في الصلاة.^{٢٧} ويبدو أن ممثلي المذاهب الفقهية الأخرى من غير الأحناف كانوا متحفظين بصورة مساوية تجاه استخدام لغات أخرى غير العربية في الممارسات الدينية المتعلقة بالصلاة. فالحنبلي ابن قدامة (ت. ٢٦٠/٨٧٣) والأشعري المالكي أبو بكر الباقلاني (ت. ٤٠٣/١٠١٣)، بل وحتى الظاهري ابن حزم (ت. ٤٥٦/١٠٦٤)، يجزمون بأن على كل مسلم تعلم ما يكفي من العربية ليتمكن من ممارسة الصلاة بتلك اللغة.^{٢٨} أما بالنسبة للشافعية فقد كانوا ميالين، عموماً، لاتباع تعاليم صاحب المدرسة البارز التي ارتبط اسمها به، وهو محمد بن إدريس الشافعي، الذي رأى أن الصلاة، كالقرآن تماماً، لا يمكن أن تُتلى إلا بالعربية.^{٢٩} لكن كان ثمة استثناءات بارزة ظهرت، كما سنرى، بين العلماء الإيرانيين المنتمين إلى تلك المدارس [أو المذاهب] ودافعت عن جواز استخدام الفارسية في أغراض طقوسية.

وبالفعل، فقد أصبح المتحزبون للفرسية واللغة الفارسية نشطين منذ وقت مبكر جداً. ومنذ أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، طبقاً لشهادة الجاحظ، كان علماء من أمثال موسى بن سيار الأسواري (ت. ١٥٥/ ٧٧١-٧٧٢) قد برعوا في كلتا اللغتين الفارسية والعربية. فكان الأسواري يترجم القرآن ويشرحه بالفارسية لطلبته الإيرانيين في مجالسه التعليمية في البصرة.^{٣٠} ووفقاً لتقرير رواه الذهبي، فإن الأسواري قد أكد أن أوائل المسلمين العرب كانوا جهلة أجلاً وأن أعماق دين النبي لم تتكشف إلا على أيدي الفرس.^{٣١}

ومما لا شك فيه أن نقطة التحول الأكثر حسماً وذات المضامين التاريخية والثقافية العميقة كانت عدد التفاسير والترجمات الفارسية للقرآن. وطبقاً لبعض التقارير (المزورة على الأرجح، لكنها هامة جداً لغرضنا) فإن سلماناً الفارسي كان قد سبق

وحصل على إذن من النبي يسمح له بترجمة فقرات معينة من القرآن إلى الفارسية، وخاصة الفاتحة.^{٣٢} ومن بين أقدم الترجمات وأكثرها بروزاً للقرآن نستطيع الاستشهاد بما يلي:

١- ترجمة القرآن، المفقودة اليوم كما يبدو، للمعتزلي أبي علي الجوباعي (ت. ٩١٥/٣٠٣)، والمدونة بلهجة فارسية محلية من خوزستان.^{٣٣}

٢- ترجمة مكتوبة بنثر فارسي مقفى لجزئين من القرآن (من ١٠: ٦٢ إلى ١٤: ٢٦) يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وبداية الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وتم اكتشاف هذه الترجمة عام ١٩٧٢ خلال أعمال الترميم لضريح علي الرضا في مشهد.^{٣٤}

٣- الترجمة الأكثر أهمية، بلا شك، هي تلك التي تم تصنيفها على أساس من التفسير الكبير للقرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. ٩٢٣/٣١٠)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمؤلف مجهول تحت إشراف مجموعة من علماء ما وراء النهر خلال عهد الأمير الساماني منصور بن نوح (حكم ٣٥٠-٣٦٦ / ٩٦١-٩٧٦).^{٣٥} وربما يكون الزعم الساماني بالاتساق إلى ملك ساساني يدعى بهرام شوبين قد لعب دوراً حاسماً في هذا المشروع الهام، كما فعل ارتباطهم بالمذهب الفقهي الحنفي.^{٣٦} وجدير بالذكر أيضاً أن الترجمة الفارسية لمصنف الطبري يتضمن إضافات ذات طبيعة إيرانية فيما يتعلق بالأصل، وتحديدًا تواريخ الملوك الأسطوريين لإيران القديمة، أو بالبيانات الخاصة بعلم فلك الإيرانيين القدماء.^{٣٧}

٤- ما يُسمى بـ آستان-ي قدس قرآن (وهو اسم المؤسسة التي تدبر مقام [أو ضريح] علي الرضا)، والمعاصرة تقريباً للرقم ٣، أو متأخرة قليلاً، ومدونة بلهجة منطقة سيستان المحلية.^{٣٨}

٥- الترجمة الفارسية المغفلة والجميلة في أسلوبها والمسماة بقرآن الري، وتعود بتاريخها إلى ٥٥٦/ ١١٦١.^{٣٩}

٦- أحد أكثر التفاسير القرآنية أهمية بالفارسية، المصحوبة بصورة طبيعية بترجمات مستفيضة للنص القرآني، وظهرت في وقت مبكر يعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهي تحديدًا تاج التراجم للعالم الأشعري

الشافعي أبي المظفر الإسفرائيني (ت. ٤٧١ / ١٠٧٨-١٠٧٩).^{٤١}

٧- في الفترة نفسها على وجه الدقة قام الكرّامي العظيم من نيسابور أبو بكر السورابادي (ت. ٤٩٤ / ١١٠٠)، بتصنيف ترجمة - تفسير ضخمة مشهورة للقرآن باللغة الفارسية.^{٤٢}

٨- وبدأ المتصوف الحنبلي رشيد الدين ميبودي بتصنيف كتابه كشف الأسرار اعتباراً من عام ٥٢٠ / ١١٢٦ وفيما بعد ذلك. ويتضمن هذا المصنف، إضافةً إلى تفسير ظاهري وآخر باطني للقرآن، في قسمه الأول (أو نوبة الأول)، ترجمة فارسية للقرآن.^{٤٣}

٩- أما بالنسبة للشيعية الإثني عشرية، فقد قام العالم العظيم أبو الفتح الرازي (ت. حوالي ٥٢٥ / ١١٣١)، بدءاً من النصف الثاني للقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، بتصنيف تفسيره القرآني الفارسي الضخم، روضة الجنان، المصحوب بصورة طبيعية بترجمة فارسية له.^{٤٤}

١٠- أخيراً لا بدّ من ذكر الترجمة المصحوبة بتفسير مدوّن بشرّ فارسي مقفّى يشبه السجع العربي للعالم المأثر يدي الحنفي من سمرقند نجم الدين النسفي (ت. ٥٣٧ / ١١٤٢).^{٤٥}

ومنذ ذلك الحين تمّ تأسيس تقليد غني وقوي من التفسير القرآنية بالفارسية استطاع الصمود حتى يومنا هذا.^{٤٦}

وكما رأينا في حالة استخدام الفارسية في الصلاة، فإن أولئك الذين عارضوا ترجمة القرآن إلى أي لغة، ولا سيما إلى الفارسية، كانوا كثيرين حتى بين الإيرانيين أنفسهم. والخوف (الذي اعترى علماء الدين المؤيدين للعباسيين بشكل أساسي، لكنهم ما كانوا وحيدين في ذلك) من جرّاء تزايد النفوذ السياسي للشعوبية الإيرانية لم يكن منفصلاً عن ردات الفعل هذه. وبالفعل، فإننا نجد بين المستنكرين الأوائل الرئيسيين لترجمة القرآن إلى الفارسية شخصيات بارزة مناوئة للشعوبية كالجاحظ، المذكور سابقاً، والإيراني ابن قتيبة.^{٤٦} وقام فيما بعد إيراني من الأشاعرة الأحناف هو أبو إسحق الفيروزبادي (ت. ٤٧٦ / ١٠٨٣)، وأبو حامد الغزالي (ت. ٥٠٥ / ١١١١)، الفائق الأهمية، بالدفاع عن مواقف نخوية معينة تجاه فروع الدراسة الدينية، مؤمّن بأن

الفهم الصحيح للقرآن ولرہافة العلوم الدينية لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال اللغة العربية وأنّ على أولئك الذين لا يعرفونها اللجوء إلى تعاليم العلماء؛ ومن هنا كان رفضهم لجواز ترجمة القرآن. وبالتأكيد فإن جميع هؤلاء العلماء قد أسسوا مناقشاتهم على الطبيعة الخارقة لإعجاز القرآن، من حيث شكله العربي أصلاً ومحتواه الذي لا يمكن ترجمته إلا بالعربية.^{١٧} وبالمقابلة من هذا الفهم "الأرستقراطي"، فإن الكراميين من خراسان أثبتوا أن التعليم الديني للجماهير الشعبية هو ما يبرر، من وجهة نظرهم، ترجمة القرآن إلى لغة المؤمنين الذين هم بحاجة إليه. والتفسير/ الترجمة إلى الفارسية من قبل السورابادي صُنّف لهذا الهدف.^{١٨}

وعلى الرغم من هذه المقاومة من جانب العلماء المشهورين وأصحاب النفوذ، فقد برز أثر النشاط المكثف لترجمة القرآن وتفسيره إلى الفارسية، كما رأينا، والظاهر أن الفارسية ضمنت لنفسها موقعاً تقديسياً باعتبارها لغة قرآن وأول لغة يُترجم إليها، إلى جانب العربية منذ القرن الثالث - الرابع الهجري/ التاسع الميلادي.^{١٩} ومنذ ذلك الحين انطلق الازدهار الباهر للأدب الفارسي، في النثر كما في الشعر، وفي جميع حقول المعرفة، بالتوازي مع المناهج الدراسية القرآنية في المجالات الفكرية والروحية للفلسفة والتصوف وعلوم الدين. وقدم كتاب في أدب النثر كابن سينا والمستملي البخاري والهجويري وأنصاري/ ميبودي والشقيقين الغزاليين - أحمد ومحمد - وشعراء - فلاسفة كأبي سعيد أبي الخير والرودكي والفردوسي وعمر الخيام، إذا ما أردنا ذكر عدد قليل فقط من بين جملة من المؤلفين في شتى الفنون، قدموا رفضاً قاسياً لأبي الريحان البيروني العظيم، الذي كان لا يزال، مع بداية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، يعتقد بإصرار أن الفارسية ما كانت لتصلح إلا لأعمال الملوك البطولية أو قصص الحريم.^{٢٠} وبحلول القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كان بإمكان كاتب في الأدب المثنوي كالمؤمل بن مسرور (ت. ٥١٧/ ١١٢٣) تصوير الفارسية على أنها لغة العلم،^{٢١} وشاعر كالسنائي (ت. ٥٣٦/ ١١٤١) الإعلان بكل فخر عن المساواة في القداسة بين كل من العربية والفارسية. وطبقاً لهذا الشاعر العظيم فإن الدين يُعنى بالحياة الباطنية، وأنه يمكن التعبير عن الحياة الدنيوية الحاضرة بالعربية كما بالفارسية.^{٢٢} وساهم المفكرون الإسماعيليون منذ زمن ناصر خسرو

(ت. حوالي ٤٧٠ / ١٠٧٧) الأقدم عهداً وحتى زمن مؤلفين لاحقين كسهراب ولي البدخشاني (ت. بعد ٨٥٦ / ١٤٥٢) وأبي إسحق القوهستاني (ت. النصف الثاني من القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي) وخير خاه الهراتي (ت. بعد ٩٦١ / ١٥٥٣)، ساهموا بدرجة هامة في توطيد القداسة الدينية الحكيمة للغة الفارسية.^{٥٣} ومنذ القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، كان مؤلفون من أمثال الحنبلي عبد الله الأنصاري في كتابه مناجاة (وهي أدعية خصوصية في صورة صلاة) والشافعي أحمد الغزالي في كتابه سوانح (أول رسالة بالفارسية في العشق الصوفي الراقى) قادرين على تمثيل الأعماق التي يمكن التعبير فيها بطريقة رائعة عن الحياة الروحية باللسان الفارسي.^{٥٤} وبما أنها شكلت نماذج ثرية فارسية رائعة لا تُضاهى، فقد صارت هذه الأعمال أداة توضيح ساطعة لجهود العديد من المفكرين الإيرانيين الذين وجدوا أنفسهم، بعد مرور الوقت اللازم للنضوج، مكلفين بصورة كاملة بتشكيل ثقافة الإسلام ونشر حضارته، بقدر ما كانوا فيه ورثة لحكمة قديمة. ويدو أن الطريقة التي اتبعوها في ذلك كانت كما يلي: ملائمة الدين الجديد، بما في ذلك بعض أكثر عناصره تقليدية أحياناً، من أجل الحصول على الشرعية اللازمة للتأثير في تطوره من الداخل.^{٥٥}

الحواشي

١. خواجه عبد الله بن محمد أنصاري الهروي، مناجاة، تح.، بعنوان مناجاة أنصاري ونصائحه (برلين، ١٩٢٤)، وطبعات أخرى؛ ترجمة فرنسية اعتماداً على أقدم المخطوطات لسيرج دو لوجيه دو بوركوبل، بعنوان: *Cris du cour* (باريس، ١٩٨٨)؛ واعتمدت الترجمات الإنكليزية نسخاً متأخرة من المخطوطات، انظر: آرثر ج. آرييري، مناجاة أنصاري ونصائحه. الترجمة عن النسخة الفارسية الأصلية في مجلة *Islamic Culture*، ١٠ (١٩٣٦)، ص ٣٦٩-٤٨٩ و. م. ثاكستون، تر.، في ف. دانر و م. ثاكستون، *Ibn 'Ata' Illah: the Book of Wisdom | Khwaja Abdullah Ansari. Intimate Conversations* (لندن، ١٩٧٩).
٢. انظر ح. جوميه، *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint a lobeissance au prophete de l'islam* (باريس، ١٩٩٦)؛ ج. مونوت، "الإسلام..." في ماريا نيريرا أورفوي، مح.، *En homage au pere Jacques Jomier. o.p.* (باريس، ٢٠٠٢)، ص ١٤٣-١٥٩، كنود أداس، "Homme"، في محمد علي أمير - معزي، مح.، *Dictionnaire du Coran* (باريس، ٢٠٠٧)، ص ٣٩٥-٤٠٠.
٣. الاقتباسات الإنكليزية من القرآن الواردة في هذا الفصل مأخوذة من ترجمة آرييري للقرآن (لندن، ١٩٥٥).
٤. ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدياء (بيروت، ١٤٠٠ / ١٩٨٠)، مج ١، ص ٥٣-٥٤، ٧٧.
٥. محمد علي أمير - معزي، "مفردات غريبة..."، في م. ع. أمير - معزي، مح.، معجم القرآن، ص ٩٢١-٩٢٤، وخاصة ٩٢١-٩٢٢.
٦. إيفغار غولديزهر، "الشعبية" في كتابه بالألمانية *Muhammedanische Studien* (هال، ١٨٨٩-١٨٩٠)، مج ١، ص ١٤٧-١٧٦؛ والترجمة الإنكليزية، سي. م. باربر و س. م. ستيرن، *Muslim Studies* (لندن، ١٩٦٧-١٩٧١)، مج ١، ص ١٥٧-١٦٥.
٧. جلال الدين السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة (القاهرة، لا.ت.)، مج ٢، ص ٢٨١-٢٨٢ انظر أيضاً محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح.، علي محمد معوض (بيروت، ١٩٩٥)، مج ٣، ص ١٢٤.
٨. النسخ الأخرى لهذا الحديث تتضمن تباينات طفيفة مثل كلمة "العلم" أو "الإسلام" بدلاً من "الدين"؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (طهران، لا.ت.)، القرآن ٥: ٤٥٤ أبو نعيم الأصفهاني، كتاب ذكر أخبار إصبيان، تح.، سفين ديدرنغ بالألمانية (ليدن، ١٩٣١-١٩٣٤)، مج ١، ص ١٤-١٥ (ويدور هذا الحديث مع أحاديث كثيرة غيره حول فضائل الأبرارنيين)؛ شهاب الدين عمر السهروردي، رشف النوائج الإيمانية وكشف الفضائل اليونانية، لم يبق منه سوى ترجمته الفارسية لمعلم يزدي (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)، تح.، نجيب مايل هروي (طهران، ١٣٦٥/١٩٨٦)، ص ٣٦٢-٣٦٣.

٩. حديث رواه النوري الطبرسي، نقس الرحمن في فضائل سلمان (طبعة حجرية، طهران، ١٢٨٥/ ١٨٦٨-١٨٦٩)، ص ١٠ من النص.
١٠. حول هذا الحديث انظر أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، كتاب الموضوعات، تح.، عبد الرحمن محمد عثمان (المدينة، ١٣٨٦-١٣٨٨/ ١٩٦٦-١٩٦٨)، مج ٢، ص ٤٨؛ أبو الحسن علي بن محمد بن عزاج الكتاني، تنزيه الشريعة (القاهرة، ١٣٨٧/ ١٩٦٧)، مج ١، ص ١٣٦.
١١. صفى الدين البلخي، فضائل بلخ، لم يبق إلا في ترجمته الفارسية لمحمد حسيني بلخي (القرن السابع/ الثالث عشر)، تح.، عبد الجي حبيبي (طهران، ١٣٥٠/ ١٩٧١)، ص ١٧، ٢٩ (وطبقاً لصيغة أخرى، "لغة أهل الجنة العربية أولاً ثم الفارسية"). ومن المهم ملاحظة أن علماء من ثقافات ولغات أخرى من أبناء المنطقة حاولوا الترويج للطبيعة المقدسة للغاتهم، لكن من الواضح أنهم كانوا أقل نجاحاً من الإيرانيين؛ وعلى سبيل المثال ما يتعلق بكون السريانية لغة أهل الجنة، انظر فرائز روزنثال في كتابه بالألمانية، *Die aramaistische Forschung seit Theodor Noldekes Veröffentlichungen* (ليدن، ١٩٦٤)، وخاصة المقدمة؛ وانظر مقالة بيرند رادتكه حول كتاب الإبريز لأحمد بن المبارك المصلي في مجلة *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* ٣٢ (٢٠٠٦)، ص ٤٧٢-٥٠٢، مواضع كثيرة.
١٢. بيرتولد سبولر، *Iran in frühislamischer Zeit* (وايزبادن، ١٩٥٢)؛ جيلبرت لازارد، *Les premiers poètes persans (IX-Xe siècles): fragments rassemblés, édites et traduits* (باريس، ١٩٦٤)؛ وكتابه *La formation de la langue persane* (لوفان وباريس، ١٩٩٥)؛ محمد محمدي ملايري، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام... (طهران، ١٣٥٤/ ١٩٧٦)؛ نفسه، تاريخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (طهران، ١٣٧٢/ ١٩٩٣)؛ شاولو شاكه، من ایران الزرادشیه إلى الإسلام (الدرشوت، ١٩٩٥)؛ إحسان یرشتر، الوجود الفارسي في العالم الإسلامي، تح.، ريتشارد هوفانيسيان وجورج صباغ (كمبريدج، ١٩٩٨)؛ محسن زكيري، حکمة فارسیة فی عبادة عربية: كتاب علي بن عبيدة الريحاني "جواهر الكلم وقرائد الحكم" (ليدن، ٢٠٠٦).
١٣. عيد الحسين زرينكوب، تاريخ فرهنگ ایران از ساسانیان تا پانال بویه (طهران، ١٣٦٧/ ١٩٨٨)؛ محمد محمدي ملايري، الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى (بيروت، ١٩٦٤)؛ وله نفسه مقالة مماثلة بالفارسية في مجلة هاستي (*Hasti*) (شاه، ١٩٩٢)، ص ١٢-٣٢.
١٤. انظر تأملات كل من غيراردو غنولي، *The Idea of Iran* (روما، ١٩٨٩)؛ جلال ماتيني، "إيران في الدور الإسلامي"، إيران شناسي، ٤، ٢ (١٩٩٣)، ص ٦٩٢-٧٠٦، ٥، ٢ (١٩٩٤)، ص ٣٠٧-٣٢٧؛ جلال خالقي مطلق، "Iran dar guzash-t-i ruzigaran"، إيران شناسي، ٤، ٢ (١٩٩٣)، ص ١٩٩-٢١٥، ٤، ص ٦٥٥-٦٧١.
١٥. انظر تودور نولدكه، *Das Iranisch Nationalepos* (ط ٢، برلينوليزغ، ١٩٢٠)، وخاصة المقدمة؛ أليساندرو بوساني، ديانات فارس الزرادشيه والبهائية (ميلان، ١٩٥٩)؛ إحسان یرشتر، "تاريخ إيران الوطني"، في *The Cambridge History of Iran*، مج ٣ (١) (كمبريدج، ١٩٨٣)، ص ٣٥٩-٤٧٧؛ وكتابه الوجود الفارسي في العالم الإسلامي؛ غاي مونوت، "أثر المسلمين في الديانات الإيرانية"، في مجلة *Islamochristiana*، ٣ (١٩٧٧)، ص ٨٥-٩٨؛ أعيد طبعها في كتابه *Islam et religions* (باريس، ١٩٨٦)؛ عليقتي منزوي، "إيران دوستي در سداي سيفيوم..."، في يحيى مهدي وليمراج أفشار، مح.، هفتاد مقاله. یاد نامده-ای ذکور غلام حسين يوسفی (طهران، ١٣٧١/ ١٩٩٢)، مج ٢، ص ٧٢٧-٧٦٠؛ محمد كريمي زنجاني أصل، "فلسفة سينوي و فرهنگ ایران در قرن إسماعيلي"، في كتابه، تح.، ابن سينا و جنبشهای باطني (طهران، ١٣٨٣/ ٢٠٠٤)، ص ١٩-٤٨.

١٦. النعمان بن ثابت أبو حنيفة، الفقه الأكبر (ط ٢، حيدر أباد، ١٣٩٩/١٩٧٨)، ص ٧؛ محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الأصل، نج، أبو الوفاء الأفعاني (حيدر أباد، ١٩٦٦)، مج ١، ص ١١٥؛ محمد بن أحمد السرخسي، كتاب المبسوط، نج، إسماعيل الشافعي (بيروت، ٢٠٠١)، مج ١، ص ١٣٧ وما بعدها.
١٧. الشيباني، الأصل، مج ١، ص ١٥؛ وللمؤلف نفسه، الجامع الصغير (كراتشي، ١٩٨٧)، ص ٨٢ وما بعدها.
١٨. السرخسي، المبسوط، مج ١، ص ١٣٧.
١٩. انظر محمد تقي بهار (المعروف بملك الشعراء)، سبك شناسي، يا تاريخ تطور نثر فارسي (طهران، ١٩٤٢)، مج ١، ص ٢٢٩؛ آذرتاش آذرنوش، تاريخ ترجمه آذ عربي به فارسي، مج ١، ترجمای قرآني (طهران، ١٩٩٦)، ص ٢١.
٢٠. أبو بكر محمد بن جعفر النرخشي (أو النرخشي)، تاريخ بخاري، لم يبق إلا في ترجمته الفارسية من قبل أبي نصر أحمد بن محمد القوباوي (ت. ٥٢٢/١١٢٨)، نج، محمد تقي مدرسي رضوي (طهران، ١٩٨٤)، ص ٦٧ وما بعدها.
٢١. حول أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وموقفه انظر كتابه كتاب الحيوان، نج، عبد السلام محمد هرون (بيروت، لا ت.)، مج ٤، ص ٧٥ وما بعدها؛ وكتابه كتاب البيان والبيان، نج، عبد السلام م. هرون (القاهرة، ط ٢، ١٩٦١)، مج ١، ص ٣٨٤-٣٨٥؛ وحول العمل (المفقود كما يظهر) للحسن البصري انظر محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، نج، رضا تجدد (طهران، ١٩٧١)، ص ٢٦١.
٢٢. أحمد بن علي النجاشي، كتاب الرجال (قم، لا ت.)، ص ١٣٤؛ غياة الله بن علي القهباني، مجمع الرجال، نج، ضياء الدين الأصفهاني (أصفهان، ١٩٦٤-١٩٦٨)، مج ٤، ص ١١٩، ١٢٥.
٢٣. حول الصفار وعمله انظر م. ع. أمير- معزي، "الصفار القمي وكتابه بصائر الدرجات"، *Journal Asiatique*، ٢٨٠، ٣-٤ (١٩٩٢)، ص ٢٢١-٢٥٠؛ أندرو ج. نيومان، *The Formative Period of Twelver Shi'ism* (ريتشموند، ٢٠٠٠)، الفصلان ٣ و ٥؛ وحول موقفه وموقف ابن بابويه بخصوص استخدام الفارسية في الصلاة انظر محمد بن عبي القمي ابن بابويه ("الشيخ الصدوق")، كتاب من لا يحضره الفقيه، نج، موسوي خراسان (طهران، ١٩٧٠)، مج ١، ص ٢٠٨، الأحاديث أرقام ٩٣٥-٩٣٧ وص ٣١٢، الحديث رقم ١٤١٩.
٢٤. أبو جعفر محمد بن حسن الصفار القمي، بصائر الدرجات، نج، ميرزا محسن كوشيباغي (ط ٢، تبريز، حوالي ١٩٦٠)، الفصل ٧، القسم ١١، رقم ٨، ص ٣٣٥. وبخصوص الحديث المتعلق بالأميرة الفارسية في بصائر، انظر أمير- معزي، مقالة بالفرنسية نشرها في *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* ("دراسات تكريماً لشاؤول شاكند")، ٢٧ (٢٠٠٢)، ص ٥٠٠-٥٠٢؛ أعيد نشرها في كتابه *La religion discrete. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam Shi'ite* (باريس، ٢٠٠٦)، فصل ٢، ص ٥٢-٥٤؛ وترجمته الإنكليزية، *The Spirituality of Shi'ite Islam. Beliefs and Practices* (لندن، ٢٠١٠)، ص ٤٩-٥٢.
٢٥. انظر أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، نج، موسوي خراسان (النجف، ١٩٥٩)، مج ٢، ص ٣١٥؛ الحديث ١٢٨١، ص ٣٢٥، رقم ١٣٣٠، ص ٣٢٦، رقم ١٣٣٧؛ وللمؤلف نفسه، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى (ترجمة فارسية من العصر الوسيط)، نج، محمد تقي دانشباروه (طهران، ١٩٦٣)، مج ١، ص ٨٦؛ وله أيضاً المبسوط في فقه الإمامية، نج، محمد تقي كسفي (طهران، ١٩٦٧-١٩٦٨)، مج ١، ص ١٠٨، سؤال رقم ٩٤.

٢٦. انظر العلامة الحسن بن المطهر الحلي، منتهى المطلب (مشهد، ١٩٩١)، مج ٥، ص ٦٣ وما بعدها؛ وله، تذكرة الفقهاء (قم، ١٩٩٤)، مج ٣، ص ١٣٥-١٤٠. محمد بن مكي (الشهيد الأول)؛ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة (قم، ١٩٩٩)، مج ٣، ص ٣٠٣. محمد باقر المجلسي؛ بحار الأنوار (طهران و قم، ١٩٥٦-١٩٧٢)، مج ٨٥، ص ٦٤ وما بعدها.
٢٧. جابر الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل (بيروت، ١٩٤٧)، مج ٢، ص ٣٤٧، ٥٣٨، ومج ٣، ص ٣٣٥.
٢٨. موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، تح.، محمد رشيد رضا (القاهرة، ١٩٤٧)، مج ١، ص ٣٤٧ وما بعدها؛ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، انتصار للقرآن، تح.، عمر حسن القيام (بيروت، ٢٠٠٤)، ص ١٢٠ علي بن أحمد بن حزم، المعلى بالأنوار، تح.، أحمد محمد شاكر (بيروت، ١٩٦٩)، مج ٣، ص ٢٥٤.
٢٩. محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تح.، محمد زهري النجار (القاهرة، ١٩٦٠-١٩٦١)، مج ١، ص ١٠٢ وما بعدها.
٣٠. الجاحظ، البيان والبيان، مج ١، ص ٣٦٨.
٣١. الذهبي، ميزان الاعتدال، م. ١، ص ٥٤٤، ٥٦٩.
٣٢. أبو المطهر شاهفور بن طاهر الأسفرائيني، تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم، تح.، محيب مابل هروي وعلي أكبر إلهي خراساني (طهران، ١٩٩٥-١٩٩٦)، مج ١، ص ٨؛ محي الدين النووي، المجموع: شرح المذهب، تح.، محمد مطرجي (بيروت، ١٩٩٦)، مج ٣، ص ٣٣٠-٣٣١. وطبقاً للعلماء الأحناف فإن حقيقة سماح النبي لسلطان بترجمة الفاتحة تعني تفويضه بتلاوة الصلاة بالفارسية؛ انظر السرخسي، المبسوط، مج ١، ص ١٣٨.
٣٣. انظر كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الملحق ١ (لندن، ١٩٣٧)، ص ٣٤٢.
٣٤. انظر أحمد علي رجائي، ملي ميان شعر هجائي وعروض فارسي... (طهران، ١٩٧٤). انظر أيضاً أدرنوش، تاريخ ترجمه...، مج ١، ص ٨٣-٨٨.
٣٥. ترجمة لمفسر الطبري، تح.، حبيب يغماني (طهران، ١٩٧٧). حول هذه الترجمة انظر أيضاً، تشارلز آ. ستوري، الأدب الفارسي: مسح يوبيلوغرافي. مج ١، الأدب القرآني (لندن، ١٩٢٧)، ص ١ وما بعدها؛ آرثر ج. آربيري، الأدب الفارسي الكلاسيكي (لندن، ١٩٥٨)، ص ٤٠ وما بعدها؛ ج. لازارد، *La Langue des plus anciens monuments de la prose persans* (باريس، ١٩٦٣)، ص ٤١ وما بعدها؛ آ. أدرنوش، تاريخ ترجمه آذ عربي به فارسي، مج ١، ص ٤٩ وما بعدها.
٣٦. حول النسب الساساني للسامانيين انظر على سبيل المثال أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل، صورة الأرض، تح.، ميشيل دو غويه (لندن، ١٨٧٣)، ص ٣٨٨؛ فرسخي، تاريخ بخاري، ص ٧٠. وحول انتماهم للأحناف انظر شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تح.، م. دو غويه (لندن، ١٨٧٧)، ص ٣٢٣، ٣٣٩. وكان قرابة ذلك الوقت، حوالي ٣٧٠/٩٨٠، أن تمت ترجمة كتاب السواد الأعظم في الكلام للقاضي الحكيم أبي القاسم إسحق بن محمد السمرقندي، وهو عمل حنفي هام، إلى الفارسية بأمر من الأمير نوح الساماني (حكم ٣٦٦-٣٨٧/٩٧٦-٩٩٧): انظر ترجمة السواد الأعظم، تح.، عبد الحي حبيبي (طهران، ١٩٦٩)، وكان النص العربي قد نُشر لأول مرة في بولاق (١٨٣٧).
٣٧. انظر على سبيل المثال ترجمة تفسير الطبري، مج ٢، ص ٤٠٢ وما بعدها؛ مج ٤، ص ١١٥١ وما بعدها؛ مج ٦، ص ١٥٠٩ وما بعدها.

٣٨. حول أستان قدس قرآن انظر علي الرواق، قرآن مترجم مقدس: كوهترين بركرد انقرآن به فارسي (طهران، ١٩٨٤) ج. ١، لازرد، "إضاءات جديدة على تشكل اللغة الفارسية..." في كتابه *La formation de la langue persans*، ص ١٠٧-١٢١ (ولا يتفق لازرد، وهو محق، مع رفوي بخصوص تاريخ هذا القرآن، ويعتقد أنه متأخر قليلاً على ترجمة تفسير الطبري).
٣٩. مجهول، ترجمة قرآن: نسخة مؤرخة في ٥٥٦ هجري، تح.، محمد جعفر ياحقي (مشهد، ١٩٨٥).
٤٠. الأسفرائيني، تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم. ليس ثمة من ترجمة أفضل من هذه، وذكر الأسفرائيني في مج ١، ص ٧-٨، أن الترجمة هي إلى لغة من يفهمون العربية، وفي هذه الحالة فريضة.
٤١. أبو بكر عتيق بن محمد السورابادي، تفسير التفسير، تح.، سعدي سرجاني (طهران، ٢٠٠٢). ويمكن قراءة كنية المؤلف السورابادي (المصدر نفسه، مج ١، ص ٣) أو السوراباني (المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٥٢٩). حول هذا الكتاب انظر يحيى مهدي، "تفسير معروف به سورابادي"، مجلتي *دانشكده ادبيات*، ١٢، ٥٢ (١٩٦٧)، ص ١١٢-١٢٢ جوزيف فان إس، *Ungenutzte texte zur Karramiyya* (هيدلبرغ، ١٩٨٠)، ص ٧٣-٧٤.
٤٢. أبو الفضائل رشيد الدين ميودي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، تح.، علي أصغر حكمت (طهران، ١٩٥٢-١٩٦٠)؛ انظر أيضاً أنابيل كيلر، *Sufi Hermeneutics. The Quran Commentary of Rashid al-Din Maybudi* (أو كسفورد، ٢٠٠٦).
٤٣. أبو الفتوح حسين بن علي الرزقي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تح.، أبو الحسن شعرائي (طهران، ١٩٦٢).
٤٤. نجم الدين عمر بن محمد النسفي، تفسير النسفي، تح.، عزيز الله الجويني (طهران، ١٩٧٤).
٤٥. حول الجنس الأدبي للتفسير القرآني بالفارسية انظر على سبيل المثال، حسن سادات ناصري ومنوشهر دانشبازوه، هزار سال تفسير فارسي (طهران، ١٩٩٠)؛ آ. آذرنوش، تاريخ ترجمه، مج ١، صفحات كثيرة؛ فرانكلين لويس، "الأدب الفارسي والقرآن"، في جين د. ماكاولاف، مج ١، ص ٥٥-٦٦.
٤٦. الجاحظ، البيان والتبيين، مج ١، ص ٣٨٤؛ وللمؤلف نفسه، الأعيان وكيف نصنع، تح.، تشارلز بيلات في "الجاحظ..."، *Journal Asiatique*، ٢٥٥ (١٩٦٧)، ص ٦٢؛ النص العربي، ص ٨١؛ عبد الله بن مسلم بن كنية، تأويل مُشكل القرآن، تح.، إبراهيم شمس الدين (بيروت، لا ت.). ص ٢٣. ومن المفيد ملاحظة أن الزمخشري، الذي عارض استخدام الفارسية خلال الصلاة، عاد وتساهل كما يبدو مع ترجمة القرآن إلى لغات أخرى. (انظر كتابه الكشاف، مج ٢، ص ٥٣٨).
٤٧. أبو إسحق إبراهيم بن علي الفيروزبادي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تح.، زكريا عميراني (بيروت، ١٩٩٥)، مج ١، ص ١٣٦، ١٤٠؛ أبو حامد محمد الغزالي، إلحاح العوام عن علم الكلام، تح.، محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت، طبعة جديدة، ١٩٨٥)، ص ٥١-٥٦.
٤٨. حول هذه الأسئلة ثمة مصدر مفيد، عبد اللطيف طيباوي، "هل القرآن قابل للترجمة؟ رأي مسلم مبكر"، مجلة *Muslim World*، ٥٢ (١٩٦٢)، ص ٤-١٦. وجدير بالذكر أن معلومات طيباوي حول الكتابات الإيرانية قليلة، ولو أن معظمها نُشر بعد دراسته.

٤٩. تمت ترجمة القرآن فيما بعد إلى لغات كان يستخدمها المسلمون (كالبربرية والتركية،... إلخ)، أو من قبل غير المسلمين (كالكلايين). انظر عصمت بينكار وهاليت إيرين *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Quran: Printed Translations 1515-1980*، نج. ١، إكمال الدين إحسان أوغلو (استنبول، ١٩٨٦)؛ وأيضاً محمد جعفر بهقي [بحقي]، "مقدمة إلى الترجمات الفارسية الأولى للقرآن"، *Journal of Qur'anic Studies*، ٦ (٢٠٠٢)، ص ١٠٥-١٠٩؛ فرانسوا ديرويش، "خلاصة" في أمير - معزي، مع.، معجم القرآن، ص ٨٧٤-٨٧٦؛ هرتموت بوبزين، "ترجمة القرآن"، في *BQ*، مج ٥، ص ٣٤٠-٣٥٨.
٥٠. أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، كتاب العبدية في الطب، نج.، عباس زرياب خوني (طهران، ١٩٩١)، ص ١٤. ووردت عند نصر الله بورجواي بعنوان "حكمتدني وتقديسان فارسي" في كتابه بويجان، مقالات در نهای شعري عرفاني فارسي (طهران، ١٩٩٣)، المقالة ١، ص ١٣-١٤.
٥١. أبو الرجاء المؤتمل بن مسرور الشاشي، روضة الفريقين، نج.، عبد الحي حبيبي (طهران، ١٩٨٠)، ص ٢٩.
٥٢. أبو المجد مجدود بن آدم ساني، حديقة الحقيقة، نج.، م. ت. مدرّس رضوي (طهران، ١٩٨٠)، ص ٤٠٣-٤٠٤.
- إذا كانت العربية حامية للدين، عندئذ يسطم أبو لهب كالشمس والقمر
أبو لهب كان من يثرب. ومع ذلك لم يستجب لدعوة قد قامت الصلاة
يسما جاء سلمان من بلاد الايرانيين
وكان راسخاً بقوة في دينه
فبالطنة والعلم تعرف الروح كيف نحيا
ما تعنيه الفارسية أو العربية بالنسبة للروح؟
٥٣. انظر على سيل المثال دراسة هنري كوريان في تقديمه لكتاب ناصر خسرو، جامع الحكمين، الذي حققه ونشره مع محمد معين (طهران وباريس، ١٩٥٣)، ص ٤ وما بعدها.
٥٤. حول خصائص لغة أنصاري انظر كتابات الأب دو بوركويل التي نجد مسرداً كاملاً لها عند جاك جوميه وريغيس مورلون نشرها بالفرنسية في مجلة *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* ٢٧ (٢٠٠٨)، ص ٧-١٤؛ وانظر مقالة ف. إيفانوف، "طبقات أنصاري في لغة هرات القديمة"، في مجلة *Journal of the Royal Asiatic Society* (١٩٢٣)، ص ١-٣٤ و ٣٣٧-٣٨٢. وحول كتاب أحمد غزالي انظر مقدمة نصر الله بورجواي لتحقيقه لكتاب سوانح لأحمد غزالي (طهران، ١٩٨٠)، والترجمة الإنكليزية (لندن، ١٩٨٦).
٥٥. لمزيد من التفاصيل انظر كوستانتين آ. إنوسترانسييف، التأثير الإيراني في أدب المسلمين، مع ملاحق (ترجمة غ. ك. ناريمان، بومباي، ١٩١٨)؛ ومقالة بوسورث عن "الأثر الفارسي في الأدب العربي" في كتاب ألفريد بستان، مع.، *Cambridge History of Arabic Literature. Volume 1: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*، (كمبريدج، ١٩٨٣)، ص ٤٨٣-٤٩٦. ومقالة أمير - معزي بعنوان "شهربانو"، ص ٥٣٢ وما بعدها؛ وله نفسه مقالة عن كتاب سليم بن قيس في كتابه مع سيمون هوبكنز، مع.، *Le Shi'isme imamite quarante ans après. homage a Etan Kohlberg*، (تورنهورت، ٢٠٠٩)، ص ٣٧.

ادّعاء أهل السنة بالإمام جعفر الصادق

حامد الجار

I

القول بأن جعفر الصادق (ت. ١٤٨ / ٧٦٥) قد قام بدور مركزي في توطيد الشيعة الإمامية وتوفير العناصر الأساسية اللازمة لبلورة صيغتها الاثني عشرية هو أمر لا يحتاج إلى كبير عناء في الشرح أو الإثبات. فمن خلال إصراره على مبدأ الاحتراز السياسي: التقية والسكون، في وجه استبداد الخلفاء، وضع نموذجاً بقيت الجماعة الشيعية الاثنا عشرية تطبّقه حتى مستهل فترة الغيبة، بل وبعد ذلك. والأكثرية العظمى من الأحاديث التي تتضمنها كتب الحديث الشيعية هي إما مروية عنه عن أجداده أو بمرجعيتها الخاصة في روايتها. كما يُنسب إليه بحق تشكيل المذهب الفقهي المتميز الذي يحمل اسمه ويتضمن الأصول والفروع. وبالبناء على أسبقية أرساها والده، محمد الباقر (ت. ١١٧ / ٧٣٥)، قام بتطوير وتوسيع مفهوم تسمية الوريث المنصوص عليه، أو النصّ، وجعله شرطاً لتولي الإمامة. وعلى الرغم من الانشعاب التاريخي بعد وفاة جعفر الصادق إلى فرعي الإسماعيلية وما أصبح بعد ستة أجيال الشيعية الاثني عشرية، إضافةً إلى فروع أخرى، والنزاعات العرضية على الوراثة، فإن مبدأ النص ساعد في ضمان

بقاء الإمامة وانتقالها في ظل ظروف بالغة الصعوبة.^١

لكن ثمة ادعاءات أخرى بالميراث الخاص بجعفر الصادق؛ فقد جرت حقاً ملاحظة أن جميع الأحزاب الفكرية الأولى في الإسلام تقريباً (ربما باستثناء الخوارج) رغبت في دمج جعفر الصادق في تاريخها من أجل دعم "مواقع" مدارسهم.^٢ وقد لا نستغرب ذلك، بسبب تمتعه بسمعة طيبة ومكانة واحترام في عصر لم يكن فيه الإسلام السني ولا الشيعي قد تبلور بصورة كاملة بعد، ناهيك عن وجود تعاملات هامة له مع الكثيرين ممن هم خارج دائرة أتباعه، الذين كان لهم إماماً بالمعنى الشيعي المتميز لهذا المصطلح. وتتفق كلا المصادر السنية والشيعية على أن كل من أبي حنيفة (ت. ٧٦٧/١٥٠) ومالك بن أنس (ت. ١٧٩/٧٩٥)، اللذين أطلق اسماهما على مذهبي الحنفية والمالكية الفقهيين، كانا مرتبطين بصورة وثيقة بجعفر الصادق إما في المدينة أو بغداد. ولدينا روايات وافرة حول تفاصيل المواجهات بين جعفر الصادق وأبي حنيفة، الذي يُعتقد أنه قد هُزِمَ في مناظراته حول العديد من أصول الفقه. يضاف إلى ذلك روايته لأحاديث من مصادر سنية مما أكسبه صفة "الثقة" بين رواة الأحاديث في كتب الحديث السنية اللاحقة.^٣ ويروى، أخيراً، أنه توجه بالنصيحة الدينية إلى من اعتبروا أوائل المتصوفة، كسفيان الثوري (ت. ١٦١/٧٧٦) وداوود الطائي (ت. ١٦٠/٧٧٥)، وهي حادثة راحت تظلل اندماجه الكلي في تقليد الصوفية وحكمتها.^٤ وطبقاً للتصنيف بحسب الأجيال الذي اعتمدته الكتابات التاريخية السنية، فإن جعفر الصادق يُصنّف بصورة شرعية كتابي، أي الشخص الذي ارتبط بواحد أو أكثر من صحابة النبي واستفاد منهم. ومن الصحابة الذين ارتبط بهم لدينا أنس بن مالك (ت. ٩٣/٧١١) وسهل بن سعد. أما المؤرخ والمحدث شمس الدين محمد الذهبي (ت. ٧٤٨/١٣٤٧) فقد منحه مكانة تدل على الفخر والاعتزاز ضمن المجموعة الخامسة من التابعين، ووصفه بأنه "أحد أعظم علماء المدينة"، لكن ومع أنه يضع قبل اسمه لقب "إمام"، إلا أن ذلك لم يحمل أي أهمية خاصة، فاللقب التكريمي الذي منحه الذهبي للصادق هو "شيخ بني هاشم".^٥ وتقوم المصادر السنية أيضاً بتأكيد حقيقة ثابتة، إلى جانب موقعه كتابي، وهي أنه كان يتسبب إلى أبي بكر بطريقين: فامه، أم فروة، كانت بنت قاسم بن محمد بن أبي بكر وأمها أسماء بنت عبد الرحمن

بن أبي بكر. وتقديراً منه لهذه الحقيقة فقد ذكر أن جعفرأ الصادق قال معلقاً: "لقد أنجبني أبو بكر مرتين".^٦ ويعدّ جده لأمه، قاسم بن محمد بن أبي بكر، من "الفقهاء السبعة" في المدينة، وليس ثمة سبب للشك بأن جعفرأ قد درس على يديه وروى الأحاديث عنه.

لكن ثمة سلسلة من الأقوال الأكثر تعقيداً وأهمية وإثارة للشك تُنسب إلى جعفر الصادق في مصادر سنية متنوعة يبدو وكأنها تصادق على عقائد سنية أساسية كانت قيد التبلور في حياته، وتكرر، بناءً على ذلك، موضوعات مركزية في الشيعة. ويُعتقد أنه شدّد في مناسبات متكررة على احترامه، بل وإجلاله، لأبي بكر وعمر، اللذين يُطلق عليهما سوية لقب "الشيخين"، وكانا قد رُفعا آنذ إلى مقام التميّز الأعلى بين صحابة النبي.^٧ وعندما سُئل مرة عن رأيه بهما يُحكى أنه قال: "أتسأل عن رجلين قد أكلا من ثمار الجنة؟" وبالطبع فإن مجرد طرح السؤال يتضمن أن ثمة تشكيكاً بجعفر الصادق وبرؤيته التي لم تكن تمنح الشيخين تقديراً عالياً؛ ومن هنا جاءت نبرة الجواب الغاضبة والحاسمة. وكانت استجابته في مناسبة أخرى قد قوبلت بالشك، فعندما تبرأ من "كل من تبرأ من هذين الاثنين"، ردّ السائل بصورة مضادة قائلاً إنه ربما كان يقول ذلك من باب التقية. ولذلك وجد أنه من الضرورة بمكان التشديد بالقول إنه "إذا كان الأمر كذلك لكنت أتبرأ من الإسلام نفسه وأتبرأ من شفاعة محمد".^٨ وفي مناسبة أخرى، وبينما كان مستلقياً على فراش مرضه، سمعه أحد زواره يناجي ربه: "يا رب، إنني بصدق أحب أبا بكر وعمر. وإذا كان في نفسي شيء غير ذلك [أي، إذا ما كنت أمارس التقية] فلا تجعل لي نصيباً في شفاعة محمد".^٩ وجاءت مناسبة أخرى قال فيها الإمام جعفر إن الله يتبرأ ممن يتبرأ من أبي بكر وعمر.^{١٠} لكن الأهم من ذلك كله هو قول جمع بين التبرؤ ممن يتبرأ ونفي مفهوم قائد الأمة المعصوم بحدّ ذاته. فقد روي أن الإمام جعفر الصادق قال لجماعة من المسافرين من المدينة إلى وطنهم، ولعله الكوفة أو أحد المراكز الشيعية الأخرى في العراق: "قولوا لأهل بلدكم إن كل من يدّعي أنني إمام معصوم تجب طاعته، فأنا بريء منه؛ وكل من يزعم أنني أتبرأ من أبي بكر وعمر، أنا بريء منه أيضاً".^{١١}

ويقال إن أحد السائلين عن مزايا الشيخين وفضائلهما لم يكن من المتحيزين لهما،

وإنما شيعياً يدعى سالم بن أبي حفصة. وعندما توجه بالسؤال إلى الإمام جعفر الصادق ومعه والده، محمد الباقر، عن رأيهما بأبي بكر وعمر، جاءت إجابتهما مثيرة لدهشته: "يا سالم، اعتبرهما حاميين لك وتبرأ من أعدائهما، فهما إماما هدى".^{١٣} إن هذا التعت هو جزء من المفردات الشيعية ووروده هنا يوحي بأن الصفة التي يحملها قد تحولت من أئمة أهل البيت إلى الشيخين، أو أنهم جميعاً على الأقل يتشاركون فيها.

ومن الأمور البارزة على نحو خاص مجموعة من أقوال منسوبة إلى الإمام جعفر الصادق تشير إلى جديده المتميزين، أبي بكر وعلي معاً. بعضها يعلن مبدأ إيمانياً يقول إنهما كلاهما يتمتعان بصلاحيه الشفاعة له. قال: "لا أطلب شفاعة علي ما لم أطلبها من أبي بكر"، أو: "لا أعلم من أي من جديّ أطلب الشفاعة: من أبي بكر أم علي؟".^{١٤} ونجد هنا تعبيراً عن موازنة بين الاثنين، لكنها موازنة تتباين مع المفهوم السني القائل إن الخلفاء الراشدين كانوا من أصحاب الكفاءة والتقدير ضمن نظام تسلسلهم الزمني. ثم نجد في أقوال أخرى أن الإمام جعفر الصادق قد صُوِّرَ وهو يُعَبَّرُ عن ارتباط شديد، إن لم يكن أولياً، بأبي بكر. إنه يؤكد، بهذا الشكل، أن "من لا يشير إلى أبي بكر بصفة 'الصدِّيق' فإن الله لن يجعل أي صدق في حديثه".^{١٥} إن أي شك بأن الإمام جعفر الصادق ربما ذمَّ أبا بكر كان سيملاً غيظاً وحنقاً: "هل من رجل يذمُّ أجداده؟"،^{١٦} وما هو بارز على نحو خاص تصريح آخر أطلقه جعفر الصادق من على فراش مرضه، وهو يحتضر، ولو أن ذلك غير مؤكد: "أرجو الله أن يمنحني نفعاً من انتسابي إلى أبي بكر. لقد وقعت الآن مريضاً وأعْيِنَ خالي عبد الرحمن بن قاسم وصيّاً لي".^{١٧} ولا نجد هنا أي ذكر للإمام علي ولا للفائدة التي قد تتمخض من الانتساب إليه في الآخرة، وأن واحداً من ذرية أبي بكر، وليس من ذرية الإمام علي، هو من يسمّيه وصياً له. وما يتم الإيحاء به نجده مضمناً في لفظ آخر: "كانت أسرة أبي بكر معروفة زمن الرسول بآل رسول الله".^{١٨} ولا مجال لأن نخطئ بالمعنى هنا: فأهل البيت، المنحدرون من الإمام علي، ليسوا بآل بيت النبي الحقيقيين، وإنما هم ذرية أبي بكر، وأن انتساب جعفر الصادق روحياً إلى النبي إنما جاء من كونه واحداً من عديد هؤلاء. وهكذا فإن خط النسب البكري يلغي منافسه العلوي، بل ويسيء إليه ضمناً باعتباره بدعة ما بعد النبوة. إن جميع هذه الأقوال والألفاظ المقصودة والهادفة المنسوبة افتراضياً إلى الإمام

جعفر الصادق تشترك باستخدامها مصطلحات شيعية من أجل الإساءة إلى العقائد الشيعية والترويج لنظيراتها السنية. فقد جرى اللجوء إلى عبارتي "تولّي" (بمعنى تأكيد الولاية) ونظيرتها النافية "تبرأ" (بمعنى نفي العلاقة بالشيء والبراءة منه) فيما يتعلق بأبي بكر وعمر وأعدائهما، وليس بالأئمة من آل البيت وأعدائهم. والشفاعة في الآخرة، التي تُعزى عموماً إلى الأئمة من آل البيت، تتحول هنا إلى امتيازٍ للشيخين اللذين هما، إضافةً إلى ذلك، "إماما هدى". ومن على فراش مرضه يمارس الإمام جعفر الصادق وظيفته في النصّ، لكنّ الوصي الذي يسميه كان بكرى النسب، خاله عبد الرحمن بن قاسم، وليس سليلاً للخط العلوي. ثم يأتي دور نفي العصمة التي هي لأهل البيت مترادفة مع إثبات كل أشكال التوقير والتبجيل لأبي بكر وعمر. إن ذلك كله يوحى بتلاعب مرسوم بمفاهيم ومعتقدات شيعية، في زمانٍ وبأيادٍ غير معروفة، بهدف تقديم شخصية مركزية في تطور نشأة الشيعية وكأنها كانت مناوئة بصورة أساسية لتوجهاتها الرئيسية. غير أن الحقيقة الحاسمة هي بالتأكيد إقدام الإمام محمد الباقر في وقت سابق على رفض الدعوة التي وجهها زيد بن علي لقبول شرعية خلافة أبي بكر وعمر، وهي التي بقيت، هي والقول بجواز الثورة أو عدمه، نقطة خلاف رئيسية بين جناحي الزيدية والإمامية للحركة الشيعية استمرت في زمن الإمام جعفر الصادق وما بعده.^{١٩}

ويبقى أمر النطق بالأقوال المنسوبة إلى الإمام جعفر الصادق وصحة نطقه بها قابلاً من ناحية نظرية لارتداء ثوب الحقيقة، لكن من باب التقية. فمن المسلّم به أن موضوع تقييم الروايات الصادرة من الإمام جعفر الصادق يصبح صعباً بسبب ممارسته للتقية، وفقاً لما يُقرُّ به محدثو الشيعة.^{٢٠} غير أن ذكر التقية في قولين من أقواله تحديداً - بصورة واضحة في أحدهما، "لو كانت الحالة كذلك..."، ومضمنة في الآخر، "لو كان في نفسي غير ذلك" - هو ما يُبطل منطقياً هذه الإمكانية. فلو أن السائل شك بأن الإمام جعفر الصادق كان منغمساً في هذه الممارسة عندما تفوّه بالإجابة لما وجد أدنى سبب لتصديق تأكيده على خلاف ذلك. ثم إن التقية تستوجب سترها أيضاً، بحيث يصبح إنكار التقية شكلاً من أشكال التقية. يضاف إلى ذلك أنه لا يوجد دليل على معرفة معاصري الإمام جعفر الصادق من غير الشيعة باعتناقه التقية؛ ولو كان الأمر كذلك لنظروا بالتأكيد نظرة الشك إلى جميع الأحاديث الأخرى ذات الصلة

بالشيخين، وكثير غيرها، ولم يكتفوا بهذين الحديثين فحسب.

وكذلك لا نستطيع التشكك، لأسباب مفهومة، بأن "تبراً" (أو البراءة) كُـمـكـمـل ضروري لـ"تولّى" كانت حقاً موضع مناصرة الإمام جعفر الصادق وتأيده.^{١١} أما سبّ أبي بكر وعمر، باعتباره التعبير المسموع والعلني لفعل تبرأ، فربما كان، من جهة أخرى، مستكراً أو مُتَجَنِّباً باعتباره خرقاً للتقية، ولذلك فإن إنكاره لم يكن يعني بالضرورة النظر إليه كمصادقة على لعن تلك الشخصيتين وشجبهما.^{١٢} وفي جميع الأحوال فإن الأحاديث موضع النقاش هي ذات صلة بتبرأ أكثر من صلتها بسبّ.

إن جميع الأحاديث الواردة حتى الآن هي ذات صلة بأول خليفتين فقط. وبالمقابل فإننا نعثر على دليل رمزي لانسجام الإمام جعفر الصادق المزعوم بالمفهوم المُعَرَّف سنياً للخلفاء الراشدين الأربعة في كتاب حقائق التفسير، وهو تفسير جزئي للقرآن جمعه أبو عبد الرحمن السلمي (ت. ٤١٢ / ١٠٢١) ونسبه، هو وآخرون، بطريقة مثيرة لل تساؤل، إلى جعفر الصادق. وتتصل إحدى مجتزئات هذا التفسير بـ"آية النور" (٢٤:٣٥): فالإمام جعفر الصادق يفسرها على أنها إشارة إلى أربعة أنوار أرضية (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي) ترتفع إلى السماء لتندمج مع نظيراتها السماوية، الملائكة الأربعة الكبار، جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل.^{١٣} ونجد قولاً مشابهاً في كتاب هزار حكاية صوفيان، وهو مصنف مجهول المؤلف يتضمن حكماً صوفية وقصصاً من القرن التاسع/ الخامس عشر كما يظهر. ويقال إن جعفر الصادق قد قال إنه كُـتـب على أوراق كل شجرة من أشجار الجنة الأربع - سدرة المنتهى والطوبى والماوى والخلد - اسم واحد من الأربعة [الخلفاء الراشدين]، مكتملاً بدعاء تقرّظي.^{١٤} وجرى في كلا المصدرين - حقائق التفسير و هزار حكاية صوفيان - نقل المكانة السامية المتفردة للخلفاء الراشدين وتحويلها من هذه الدنيا إلى الحياة الآخرة؛ ولذلك يمكن القول إن كلا من الكتابين صدى للآخر. غير أن ذلك لا يبلغ مبلغ البرهنة على المصادقية وإثباتها، حتى لو كان ذلك لسبب لا يتعدى مفهوم الخلفاء الراشدين، باعتبارهم رباعية قياسية متجانسة من أصحاب الجدارة ضمن تسلسل زمني، وأن هذا المفهوم لم يكن قد تبلور بعد حتى بين أهل السنة زمن جعفر الصادق. وكان أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١ / ٨٥٥) قد أخذ وقتاً هاماً قبل أن يُسَلِّم بأنه يمكن إضافة الإمام علي إلى

هذه المجموعة، حتى ولو كان في الموقع الأخير منها.^{٢٥}

II

إن أطول مجموعة من الأقوال المنسوبة إلى الإمام جعفر الصادق وأكثرها تفصيلاً في نقض الإمام المزعوم للمعتقدات والمواقف الأساسية للشيعة تتكون من مشادة كلامية قيل إنها جرت مع "رافضي" مجهول في زمان ومكان مجهولين. ونجد نص هذه المجادلة مدوناً في مخطوطتين، إحداهما محفوظة في استنبول (شهد علي باشا، ٢٧٦٤، الأوراق ١٥٢-١٥٧)، والأخرى في دمشق (الظاهرية، ٣٨٤٧، الأوراق ٢٢٧-٢٣٥). الأولى مؤرخة في ١٢٧٠/٦٦٩، والثانية بلا تاريخ، مع أن اسم ناسخها، ويدعى علي بن مسعود الموصلي، معلوم والهوامش الموجودة في نهاية النص، وأقدمها مؤرخ في ١١٩٢/٥٨٨، تشير إلى أنها أقدم من نسخة استنبول. وقد حقق هذه المجادلة ونشرها علي بن عبد العزيز العلي في الرياض عام ١٤١٧/ ١٩٩٦، وهي طبعة تبنت الأسلوب النقدي بالمعنى التقني لأنها اعتمدت على الجمع بين النسختين، لكنها لم تكن كذلك في مصادقتها على النص باعتباره سجلاً صادقاً وموثوقاً للمجادلة؛ ناهيك عن كون المادة الاستهلالية مرتبة بطريقة سيئة.^{٢٦}

وما هو جدير بالملاحظة أنّ السلاح الذي استخدمه الإمام جعفر الصادق في هذه المجادلة المزعومة في نقض الشيعة اقترن ببساطة بالرافضي، وهو مصطلح لم يرد في الألفاظ غير المترابطة التي عايناهم أعلاه. ولا بد أن ذلك يشير إلى أن النص مصنوع في زمن كانت هذه الكلمة قد أصبحت فيه تسمية مسيئة لجميع أصناف الشيعة، ولو أن المعنى الأساسي "لرافضة" - وخاصة لأول خليفتين - بقي يحتل بلا شك الموضع الأعلى في أذهان مستخدميهم.^{٢٧}

وبعد إلقاء التحية على جعفر الصادق بكل احترام يطرق الرافضي لبّ المسألة بسؤاله الإمام عمن يكون أفضل الرجال بعد النبي. ويرد جعفر الصادق "أبو بكر"، مستشهداً بالإشارة التي وردت بحقه في القرآن، (٩:٤٠) ﴿ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾.^{٢٨} ويجيب الرافضي بأنه في المناسبة ذاتها، أي مناسبة الهجرة، نام علي بن

أبي طالب في فراش النبي لخداع المكيين "دون خوف أو وجل"، وجاء رد جعفر الصادق سريعاً وحاسماً مؤكداً أن عدم الخوف ذاك هو ما امتاز به أبو بكر أيضاً.^{٢٩} غير أن الرافضي يشكك بهذا الأمر مشيراً إلى ذلك الجزء من الآية التي تصف النبي وهو يحض "صاحبه" على عدم الحزن. وهنا يبين جعفر الصادق أن الخوف شيء والحزن شيء آخر، وفضلاً عن ذلك، فإن إمكانية تعرض النبي للقتل هي ما أثارت الحزن في نفس أبي بكر، وليس قلقه على سلامته الشخصية.^{٣٠} وتحول الرافضي بعد ذلك إلى الآية القرآنية (٥:٥٥) بما تذكره بخصوص أولئك الذين ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، والتي فسرها النبي على أنها إشارة تقريرية إلى علي بن أبي طالب. ويتجاهل جعفر الصادق ذلك ولا يجادل فيه، بل يجيب أن الآية التي سبقتها (٥:٥٤) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ تتضمن مرتبة لأبي بكر أسمى بعد وأكثر استقامة، فقد كان هو من حارب بنجاح ضد أهل الردة الذين رفضوا القبول بدفع الزكاة بعد وفاة النبي. ثم يقدم جعفر الصادق رواية ملخصة للحروب موضوع الكلام، حيث تم تشويه إحداها بصورة بارزة بالزعم بأن المرتدين تجمعوا في نهاوند لمواجهة القوات التي احتشدت تحت إمرة أبي بكر.^{٣١} فالصراع ضد أهل الردة كان في شبه الجزيرة العربية، وفي منطقة حائل بصورة أساسية، بينما كانت المعركة التاريخية التي حدثت في نهاوند، في غربي إيران، عبارة عن هزيمة منكرة للجيش الساسانية، وعُرفت باسم النصر الأكبر أو فتح الفتوح حيث جعلت الهزيمة الإيرانية مفتوحة أمام المسلمين في العام ٦٤٢/٢١، أي إبان خلافة عمر. ومن غير المعقول أن يكون جعفر الصادق قد خلط بين هذين الحداث الهامين إلى هذا الحد.^{٣٢}

وبما أنه كان مصمماً على إثبات تفوق علي بن أبي طالب على أبي بكر، فقد استشهد الرافضي بعد ذلك بالآية القرآنية (٢: ٢٧٤) ﴿الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ زاعماً أنها تشير بصورة محددة إلى صاحبه البار المعروف، لأن هذا الأخير هو من كان ينفق بانتظام ديناراً في الليل وآخر في النهار، ديناراً في السر وآخر في العلن. ويرد جعفر الصادق على ذلك بالقول إن الآيات القرآنية (٩٢: ٥-٧) ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ والآيات

(٩٢: ١٧-٢١)، التي تعد بصورة مماثلة بالجزاء الأعلى لأولئك الذين يجمعون بين الكرم والتقوى والإخلاص لله، فإنها تشير إلى أبي بكر تحديداً لأنه هو من أنفق كامل ثروته في سبيل الإسلام.^{٣٣}

أما الآية التالية التي لجأ إليها الرافضي تأييداً لتفوق علي فكانت (٩: ١٩) ﴿أَجْعَلْنِي سَفَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾، ويردّ جعفر الصادق بأن المقابل لتلك الموازنة على الأقل هو الآية (٥٧: ١٠) التي تبرز تفوق خصال الذين ينفقون أموالهم ويجاهدون في سبيل الإسلام قبل فتح مكة. ويؤكد جعفر الصادق أن هذا الوصف المفصل ينطبق على أبي بكر تماماً؛ فهو الأول من بين الصحابة في إنفاق أمواله، وهو الأول في المشاركة في المعارك.^{٣٤}

ويجب جعفر الصادق على الزعم التالي للرافضي بأنّ علياً لم يشرك بالله ولو لطفرة عين، بالقول إنّ الله قد كرّم أبا بكر برفعه إلى درجة أعلى في جميع المقاييس، وفقاً للآية (٣٩: ٣٣) "التي تجعله الذي جاء بالصدق وصدق به"، ومنها اشتقت صفته "الصدّيق". وكان أبو بكر قد سارع إلى تأكيد صدقية الآيات التي نزلت حول المعراج عندما ذهب الآخرون إلى التشكيك بها وتكذيبها.^{٣٥} أما بالنسبة للمودة في القربى التي أمر النبي بطلبها من المؤمنين باعتبارها الأجر الوحيد له (الآية ٤٢: ٢٣)، وهي موضوع النقاش التالي الذي تقدّم به الرافضي، فإنها قد نسّخت، برأي جعفر الصادق، بالآية (٥٩: ١٠) التي تطلب من المؤمنين الدعاء لله وطلب المغفرة لإخوانهم الذين سبقوهم في الإيمان والامتناع عن كل أشكال الاحتجاج ضدهم. ويستدل جعفر الصادق من ذلك أن طلب المغفرة له أمرٌ ملزم، وجبه واجب، وبغضه يبلغ مبلغ الكفر.^{٣٦} ثم يورد الرافضي، الذي لم يثنه جهد جعفر الصادق المتواصل لنقض مجادلته، حديثاً وصف فيه النبي حفيديه، الحسن والحسين، بأنهما "سيدا شباب أهل الجنة، وأبوهما، علي، خيرٌ منهما". ويردّ جعفر الصادق بحديث آخر، يفترض أنه روي له عن طريق من يتصل بنسبه من جهة أمه. وطبقاً لذلك الحديث، كان علي مع النبي لوحده في إحدى المرات عندما وقع نظره على أبي بكر وعمر، فقال له النبي: "يا علي هذان هما سيدا رجال الجنة وشبايها، وسيدا جميع العصور التي مضت

وما سيمضي بعد، باستثناء الأنبياء والرسل. لا تخبرهما بذلك يا علي ما دامنا حيناً^{٣٧}. والظاهر أن تشكيل هذا الحديث جاء على نموذج الحديث الأكثر شهرة الذي أورده الرافضي، وورد فيه ذكر الحسن والحسين؛ ومن هنا جاءت الحاجة لإضافة عمر مردفاً إلى أبي بكر^{٣٨}. وكائناً ما يكون الأمر فإن ذكر الحديث عند هذه النقطة يمهد السبيل لتقديم موضوع الشيخين ووضعه على بساط البحث والمناقشة.

وتنتقل المجادلة بعد ذلك إلى موضوع المفاضلة بين فاطمة وعائشة باعتبارهما أمّين لكلا خطي النسب الذي تجري مناقشته، وبالطبع كان موقف الرافضي إلى جانب الأولى. فبعد تلاوة فاتحتي سورتي يس (قرآن ٣٦) وحم (قرآن ٤١)، ربما ليبين القيمة المتساوية لهاتين السورتين، حيث أن كلا منهما تبتدئ بحرفين من باب التناظر مع ما زعم من مكانة متساوية لهاتين المرأتين، يرفض جعفر الصادق الإجابة على السؤال لأن كل من يتوجه بالنقد إلى زوج النبي، كما يقول، فهو ملعون، وكل من يُسيء إلى ابنته فهو ملعون. غير أن الرافضي يردّ بذكر الحقيقة الدامغة المتعلقة بقيام عائشة بمحاربة علي، فتأتي استجابة جعفر الصادق مقتصرةً على ذكر الآية القرآنية (٣٣: ٥٣) ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ﴾، الأمر الذي تضمّن أن انتقاد عائشة يبلغ مبلغ الأذية للنبي والتسبب له بالحزن^{٣٩}.

حتى هذه النقطة كان الجدل متركزاً على المفاضلة بين أبي بكر وعلي لوحدهما، باستثناء اقتران عمر مع أبي بكر في كونهما سيدي شباب الجنة وكبارها. ويأتي الآن دور وضع الخلفاء الراشدين الأربعة جميعهم موضع المناقشة عندما ينطق الرافضي بالسؤال حول ما إذا ورد أي ذكر لهم في القرآن. ويأتي رد جعفر الصادق على ذلك مؤكداً بطريقة بارعة، فاقت كل ما ورد في النقاشات حتى الآن، أن ذكرهم موجود ليس في القرآن فقط، وإنما في التوراة والإنجيل أيضاً. فالآيات القرآنية التي تلمح إليهم هي تلك التي تضمنت كلمات "خلائف" و"خلفاء" و"يستخلفنكم" (٦: ١٦٥، ٢٧: ٢٤، ٥٥). أما بالنسبة لذكرهم في التوراة والإنجيل فهو مشتق أيضاً من القرآن، أي من قراءة جعفر الصادق الخاصة للآية القرآنية (٤٨: ٢٩): ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ [=أبو بكر] أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ [=عمر] رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ [=عثمان] تَرَاهُمْ رُكُوعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا [=علي] سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ

ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ. وأسخط استرسال الرافضي في عناده جعفر الصادق الذي ضربه على صدره قبل متابعتها في تقديم تفسير خاص لهذه الآية المطولة: ﴿كَرَزَعٌ أَخْرَجَ شَطَاةَ فَازَرَةٍ﴾ [=أبو بكر] فَاسْتَعْلَظَ [=عمر] فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ [=عثمان] يُعْجِبُ الزَّرَّاعَ لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ [=علي] وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا [=عامة الصحابة] ٤٠.

ثم يختتم عرضه لفضائل الخلفاء الأربعة بحديث ورد إليه عن علي عبر سلسلة أجيال من أهل البيت. فيروى أن النبي قال إنه ما إن يُبعث [يوم القيامة] قبل جميع بقية البشر، حتى يدعوه الله لاستدعاء خلفائه. عندئذ سيتم بعث كل واحد من الخلفاء الراشدين لوحده وفقاً لنظام ترتيبهم في ممارستهم للخلافة كي يُحاسبوا عن أعمالهم في الدنيا حساباً يسيراً، وكل واحد منهم ملفوف بعباءتين من القماش الأخضر ويقف أمام العرش الإلهي. ويسأل الرافضي حول ما إذا كنا نجد تأكيداً لهذا الحديث في القرآن، فيأتي رد جعفر الصادق بتلاوة الآية (٣٩: ٦٩): ﴿وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وبتفسير الفقرة الثانية المشار إليها، أي الشهداء، على أنها أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. ٤١ إن تطابق هذا الحديث المزعوم مع القرآن يبدو كافياً لإقناع الرافضي بغلطه، فيسأل جعفر الصادق حول ما إذا كانت توبته عن التفريق بين علي وبين سابقه الثلاثة مقبولة، فيؤكد له جعفر أن الشيء الأكيد بصدق هو لو أنه تمسك بمعارضته لهؤلاء الثلاثة حتى وفاته لكان مات خارج حظيرة الإسلام ولذهبت جميع أفعاله الخيرة ﴿مَبْنَاءً مَثْوًى﴾ (القرآن ٢٥: ٢٣)، تماماً كما هي الحال مع الكافرين. ٤٢ إن صحة هذا النص، كلياً أو جزئياً، تبدو في وضع شديد الالتباس. فقد شوّوها ذكر مكان حروب الردة في نهاوند، إلى جانب الحذف الذي أصاب سلاسل الأئمة (الذين ذكرهم جعفر الصادق كمرجعيات لبعض أقواله) في بعض المناسبات؛ إذ يبقى من غير المعقول أن يكون مشوشاً ومضطرباً إلى هذا الحد في مثل هذه الأمور. ٤٣ ومن المسلّم به أن مخطوطة استنبول تتضمن حاشية تقول إنها نُسخَت عام ٦٦٩/١٢٦٩ - ١٢٧٠ من قبل شيخ يقرب اسمه من أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد الأنصاري البخاري، وهي تحسّلت له بطريق القراءة ٤٤ في مكة من الشيخ مجد الدين أبي الفتح بن الحسين بن سهل بن علي بن بندار اليزدي، الذي وصلته من الشيخ أبي النصر عيد الرحمن بن

القاسم بن أبي الفضل، الذي حصل عليها من أبي الحسن سعد بن علي بن بندار. ولا نعرف سوى القليل جداً حول أي من هؤلاء الأشخاص باستثناء مجد الدين اليزدي، الذي هاجر في مرحلة محددة من حياته - ربما بعد سياحته في مكة - إلى الموصل ومات هناك سنة ٥٧١/١١٧٥-١١٧٦.^{٥٠} وتظهر الموصل في تعليقات الحواشي الأقدم عهداً المدونة على مخطوطة دمشق: في العام ٥٨٨/١١٩٢، منح شخص يقرب اسمه من علي بن مسعود الموصلية إجازة بنسخ النص إلى ما يقرب من ثمانية أشخاص بمن فيهم زوجاته الثلاث.^{٥١} وقد يُقيد ذلك بأن النص وعملية إبعاله [من جبل إلى آخر] تمثل شيئاً يمكن تسميته بالتقليد الموصلية. أما نسخة دمشق فتشارك مع نظيرتها من استنبول بالسند الذي يتدعى مع الشيخ أبي القاسم الأنصاري البخاري، ويتواصل مع أبي الحسن سعد بن علي بن بندار؛ غير أن الاسم التالي في السند هو أبو النصر بن عبيد الله بن علي الفضل بن الحسين اليزدي، الذي أوصل هذا التقليد الأدبي إلى أبي يعقوب يوسف بن هبة الله بن محمود الدمشقي في العام ٥٤٦/١١٥١، أي قبل سنتين من وفاة كلا الرجلين. يضاف إلى ذلك كله أن مخطوطة استنبول تعود ببداية سند الرواية إلى الشيخ أبي القاسم الأنصاري البخاري نفسه أيضاً وصولاً إلى أبي محمد عبد الله بن مصافر؛ متضمنةً أبا بكر بن خلف الهمداني، وأبا الحسن أحمد بن محمد بن أزمه، وأبا الحسين بن علي الطنافسي، وخلف بن محمد القطواني، وأخيراً علي بن صالح.^{٥٢} لكن لم يرد ذكر للشخص الأخير لا باعتباره متلقياً للتقليد الأدبي من أي شخص آخر ولا باعتباره سمعه من جعفر الصادق نفسه.

يضاف إلى ذلك أن ثمة اعتبار عام بأن موضوع المناظرة له طبيعة منهجية مصطنعة لدرجة أنه يصعب أن يكون ممثلاً حتى لمسودة المجادلة التقريرية. وبالنسليم بعجز الرافضي عن نقض أي من الأجوبة التي أعطاها جعفر الصادق لأسئلته، فإن إلحاحه يصدق بنغمة المغالطة ولا يخدم سوى الهدف الجدلي المتمثل بالسماح للإمام بتثبيت نجاحه وتوطيده. لكن ليس ثمة سبب واضح لاعتراضات الرافضي الاعتذارية عن غلظه في نقطة كسبها بدلاً من كون ذلك قد تم في مرحلة مبكرة من المجادلة؛ فالتغيير في قلبه يأتي بصورة غير معلنة بالكلية. ويبدو من المعقول الاستنتاج بأن المناظرة هي عبارة عن تليسة جدلية منحازة وخرقاء من زمن متأخر سعت إلى تجميع موضوعات

أقدم عهداً أُشير إليها في أقوال متفرقة من أجل توسيعها والإضافة إليها في صورة جدلية مستدامة. إن وجود نسختين معروفتين فقط من المخطوطة يوحى، إضافة إلى ذلك، بأن النص لم يتمتع سوى بتداول محدود ولم يجرِ استخدامه كحجة من قبل الجدلين المنحازين المناوئين للشيعة.

III

ثمة عدد من الطرق الصوفية، السنية في انتمائها الديني، التي كانت ناشطة في العالم الإيراني إبان الفترتين المغولية والتميمورية والجديرة بالانتباه بسبب الاهتمام الذي كرّسته للأئمة الاثني عشر باعتبارهم الخط المميز من الورثاء الروحانيين عن النبي. ولقد جرى ذكر هذه الظاهرة الموسومة عن كياسة بـ "السنية الاثني عشرية"،^٨ كدليل على التحول المفترض لتوجهات الشيعة التي وصلت إلى استنتاجها الطبيعي والعنيف المتعلق بـ "لو" في ظل رعاية الصفويين، رعاية التبشير القسري بالشيعة. غير أن أولئك "السنّيون الاثنا عشريون" لم يكونوا شيعيين أصليين؛ إذ إن هدفهم كان، في عدة حالات جديرة بالملاحظة على الأقل، فصل الأئمة من الشيعة بشكل كامل وتبنيهم بدلاً من ذلك ضمن المؤسسة السنية. وفي هذا السياق جرى النظر إلى جعفر الصادق على أنه المرشح المناسب على نحو خاص لمثل هذا التملك والتبني، ويعود السبب في جزء منه إلى ضمه في السلاسل الأولية للطرق موضوع الكلام. وهكذا فقد كتب الشيخ الكبرائي نور الدين الإسفرائيني (ت. ٧١٧/١٣١٧) أن جعفر الصادق يتمتع بالتأكيد بمرتبة ذات تميز خاص في ضوء تحدّره المزدوج (روحياً ومادياً) من النبي، غير أن هذا الإقرار لا ينطوي بأي حال من الأحوال على اعتناق الشيعة. وعلى العكس من ذلك، فإن الإسفرائيني يقول إن "الإمام جعفر كان مشتمراً منهم [الشيعيون]... فما هو البرهان على أن مذهبهم هو مذهب الإمام جعفر؟".^٩

غير أن النقشبندية السنية المتشددة هي من استخدم أعظم طاقة لديها لإثبات مزاعمها في الإمام جعفر الصادق وإدخاله في تقليدها الخاص. وقد تفردوا بين جميع الطرق الصوفية الرئيسية الأخرى بتتبع سلسلة نسبهم الأولية إلى النبي عبر أبي بكر

بشكل أساسي، ومنه إلى سلمان الفارسي أولاً ومن ثم إلى خال جعفر الصادق، قاسم بن محمد بن أبي بكر، وبعده إلى جعفر الصادق نفسه. إن مفهوم الصلة الروحية بين سلمان الفارسي وأبي بكر تستحق ملاحظة عرضية لكونها بعيدة عن الإمكانية والاحتمال، بينما الشيء الأكثر أهمية بالنسبة لتأهيل النقشبندية يتمثل في إعادة إظهار علاقة قاسم بن محمد بن أبي بكر بجعفر على أنها روحية تقوم على النقل العلمي بين الطرفين. وقد تمخض ذلك عن نموذج من النسب المزدوج لجعفر الصادق يختلف عن ذلك الذي تصوره الإسفرائيني، لأنه اشتمل على أبي بكر تحديداً كجد روحي. وهكذا فقد أصبح النسب البكري مساوياً على الأقل لانتساب جعفر الصادق إلى علي بن أبي طالب، بل واكتسب أهمية خاصة باعتباره أصبح نقطة التقاء لجدولين يستقيان من المنبع النبوي - البكري والعلوي.

لقد تحقق الغرض بحماسة وإحاح مميزين من قبل الشيخ أحمد سيرهندي (ت. ١٠٣٤ / ١٦٢٤)، المعروف باسم إمام ربّاني، أو حضرة مجدد ألف ثاني من جهة مزاعمه الألفية، ونسبة إليه سمي فرع مجددي في الطريقة النقشبندية. فراح يفترض أنه:

من الممكن القول إن معظم دروب الصوفية تعود إلى الإمام جعفر الصادق المنسوب روحياً إلى حضرة صديق [أبي بكر]؛ فلماذا لا تعود السلاسل الأخرى إليه [ولكن إلى الإمام علي بدلاً من ذلك]؟ وجوابي هو أن الإمام [جعفر الصادق] مرتبط بكل من حضرة صديق وحضرة أمير [الإمام علي]، رضي الله عنهما. ومع أن كلا النسبين العليين يجتمعان في شخصه [جعفر الصادق]، إلا أن كمال كل واحد منهما يبقى متميزاً ومنفصلاً عن الآخر. وقد اشتقت مجموعة [من الصوفية] نسباً صديقياً [بكراً] منه بسبب نسبته الصديقية، بينما اشتقت مجموعة أخرى منه نسباً أميرياً [أي علوياً] بسبب نسبته العلوية ولا ارتباطه بالأمير. وسنحت الفرصة لهذه المجموعة الوضيعة للارتحال إلى برغانا بيتريس، المكان الذي يلتقي فيه ماء الغانج بماء جُمنّا. وعلى الرغم من هذا الاتصال بين النهرين، إلا أنه كان ظاهراً بصورة جلية بقاء مياه الغانج متميزة عن مياه

جُمنّا، وكأنّهما منفصلان بعضهما عن بعض بحاجز كي لا يتمازجا.
وصار أولئك الذين يعيشون عند نقطة الالتقاء من جهة ضفة الغانج
يسحبون ماءهم من ذلك النهر، وأولئك الذين يعيشون على ضفة جُمنّا
يسحبون ماءهم من ذلك النهر.^{٥٠}

لكن يجب ألا يؤخذ ذلك على أنه يتضمن مساواة بين النهرين، لأن السير هندي سرعان
ما يذكر القارئ بأن علياً بن أبي طالب، طبقاً للخوارج محمد بارسا (ت. ٨٢٢/
١٤١٨)، النقشبندي البارز من الرعيل الأول، قد تلقى تدريباً روحياً لم يقتصر على
النبي فقط، وإنما جاء من أبي بكر أيضاً إذا لم نذكر عمر وعثمان؛ لكنّ أبا بكر لم يكن
بصورة معكوسة مديناً لعلي. ^{٥١} إن منح هذا الامتياز لأبي بكر على علي يتطابق بصورة
كاملة مع التفضيل الممنوح للأول على الأخير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق
في الأقوال التي تمّ تفحصها أعلاه؛ ومن هنا، ربما لم يكن من قبيل المصادفة حدوث
هذا الأمر في سياق كان فيه جعفر الصادق موضع نظر. وفي جميع الأحوال، من
المفترض أنه بسبب ذلك الموقع الفريد لجعفر الصادق في الفترة ما قبل التاريخية
المتخيلة للطريقة النقشبندية، وباعتباره نقطة التقاء التيارين، أن أصبح التحذّر منه، من
جهة النسب ومن جهة روحية، يُنسب إلى جد هذه الطريقة بهاء الدين نقشبند (ت.
٧٩١/١٣٨٩).^{٥٢}

ويظهر عداء النقشبنديين الأوائل للشيعة في كتاب بارسا، فصل الخطاب، الذي هو
تجميع ضخّم لموضوعات عقائدية متنوعة. فقد استهلّ الفصل الخاص بالعقوبات
بقسم فرعي خصصه للعقوبات المعجزة التي يخضع لها بعض الروافض. وهكذا، فإن
رجلاً في اليمن قام بسبّ أبي بكر وعمر، يصبح معرضاً تدريجياً للنواب فتحوّل إلى
قرد، حيث تظهر عليه مظاهر القردية صعوداً من أخمص القدمين حتى قمة الرأس،
ويتم تنبّه بالنتيجة من قبل قطيع من القرود يشفق عليه. بينما يتحوّل سبّ آخر ببطء
شديد إلى خنزير، في حين يتحوّل آخر إلى كلب.^{٥٣} غير أنّ جعفر الصادق لم يُذكر هنا
بسبب الإلحاح المنسوب إليه في مكان آخر بوجوب إظهار الاحترام للشيخين، مع
أن بارسا يقوم في مكان لاحق من الكتاب بالربط بينه وبين أبي بكر عبر اقتراحه بأن
تشابه لقبيهما - الصديق والصادق، وكلاهما مشتق من الجذر ص د ق - يشير إلى

تحذّر مزدوج، روجي ونسبي.^{٥٤} وفي حين لا يدعي صراحةً انتساب جعفر الصادق إلى التقليد السنّي، إلا أن بارسا يُلحّ على النظر إليه كـ"عارف" بصورة أساسية: "إنه لم يطلب الإمامة أبداً ولم يتنافس على الخلافة مع أي شخص، ومن هو غارق في محيط المعرفة لن يتطّلع إلى ما هو مجرد غدِير ماء".^{٥٥} تلك كانت بالفعل حالة جميع أهل البيت حتى زمانه، "فعلم أهل التصوف هو علم محفوظ لأهل البيت خلال الأجيال الأولى والثاني والثالث وصولاً إلى جعفر بن محمد الصادق". يضاف إلى ذلك أن بارسا يقدّمه كشخصية خاتمة لخط أهل البيت، "وبعده، كل من يحافظ على صحبة المتصوفة (الفقراء) يعتبر هو وجميع أقرانه من أهل بيته [بيت جعفر الصادق]".^{٥٦} والتضمين هنا واضح: النقشبنديون، باعتبارهم ورثة ملقّنين لجعفر الصادق، يعتبرون أنفسهم أهل بيته، فنالوا بهذا الشكل امتياز العلاقة معه، إن لم نقل حصرها فيهم. وكان بارسا، في الوقت نفسه، يدرك أنّ خط الأئمة من أهل بيت النبي قد تواصل بعد جعفر الصادق، وطبقاً لذلك فإنه اعترض عليه مع مجموعات متنوعة من بين الشيعة الذين جاھروا بآدعائهم له. غير أن استخدام بارسا عبارات "روافض" و"شيعة" و"إمامية" يبدو غير متسق ويوحى بأنها كانت، بالنسبة إليه، قابلة للمبادلة فيما بينها، مع أنه ينظر إلى "الشيعة" كمصطلح عام يحتضن كل الفرق وتفرعاتها. وفي جميع الأحوال، فإن التمايزات التي قد توجد بينهم هي ذات شأن ضئيل في نهاية الأمر، لأنهم كلهم، بكلمات بارسا، "حيارى منقطعون عن الحقيقة".^{٥٧} ولكون الحالة كذلك، فقد تمّت تبرئة جعفر الصادق من أي ارتباط مع الشيعة في مجملهم، وليس مع الغلاة فحسب، ممن كانوا يقصدون تأليهه:

إنه غير مسؤول تجاه خصائص وحماقات المدارس المتنوعة للروافض. فالشيعة انقسموا إلى فرق، وانتحلت كل واحدة منها مذهباً ونسبته إليه وربطته به عندما رغبت في نشره والدعوة إليه. لكن لم يكن له ارتباط بأي شكل كان بالرفض أو الاعتزال ولا بسائر الأهواء الأخرى.^{٥٨}

وطبقاً لبارسا، فإن كلا الإمامين جعفر الصادق ووالده محمد الباقر قد تبرأ بصورة صريحة من التعاليم الخرقاء للروافض، ولكن

عندما انقسمت الشيعة إلى مجموعات مختلفة، وكل واحدة منها صارت ترغب في نشر آرائها الخاصة، عندئذ سعت إلى نسبتها إلى إمام من أئمة أهل البيت. إن مقالات الشيعة هي من النوع الذي يدفع أي إنسان عاقل إلى اعتبارها بعيدة عن جواز الاستماع إليها، ناهيك عن الاعتقاد بها.^{٥٩}

وثمة محاولة مشابهة لفصل الأئمة الاثني عشر عموماً وجعفر الصادق خصوصاً عن الشيعة قام بها الشاعر والعالم الشهير عبد الرحمن جامي (ت. ١٤٩٢ / ٨٩٨). وكان جامي مخلصاً متحمساً للنقشبندية، وبقي على بغض دائم للشيعة طوال حياته متهماً إياها بالعقيدة الخاطئة الهدامة. ويُروى عنه قوله:

نحن مقتنعون بشدة أن أهل بيت النبي، الذين يتألفون من اثني عشر إماماً - عليه وعليهم بركاته وسلامه -، لم يكن لديهم إطلاقاً مثل هذا الاعتقاد المفسد. وأقسم بالله العلي العظيم أنني لو كنت مقتنعاً بأن تلك كانت عقيدة آل بيت النبي الأظهر لكنت أول من آمن بها. [وما حصل هو أن] حفنة من اليهود الجاهلين قاموا، مدفوعين بالرغبة في إلقاء ظلال الشك على أسس الدين بحد ذاتها، بتلفيق بعض الهراء ونسبوه افتراءً إلى أولئك الأنقياء الطاهرين، على الرغم من جهل هؤلاء وعدم معرفتهم بأي جزء منها [التلفيقات].^{٦٠}

ويشرح جامي بصورة مشابهة في مناسبة أخرى أنه على الرغم من أن أرفاض زمانه، ممن "تخطوا حدود الكياسة والأدب"، نسبوا عقيدتهم "قبضة من الأكاذيب" إلى الإمام جعفر الصادق، إلا أن "مذهبه لم يكن سوى الصراط المستقيم لأهل السنة والجماعة" (جاءاً - ي سنة وفا - جماعة).^{٦١} وانسجاماً مع الميل النقشبندي العام لتأكيد النسب البكري للإمام جعفر الصادق، يقوم جامي باستهلال ملاحظاته على أقوال جعفر في كتاب شواهد النبوة بالإشارة المتكررة إلى قول الإمام: "ولدني أبو بكر مرتين".^{٦٢}

غير أن الأكثر بروزاً على الأرجح هو الزعم أن الإمام جعفر الصادق نفسه كان قد صادق شخصياً على هذا المشروع النقشبندي الإنفاذي لتخليصه من برائن الشيعة.

وكان سيد محمد باداميارى، وهو شيخ نقشبندى أجبره الاضطهاد الصفوي على اللجوء إلى مدينة أورمية الكردية، وبالتالي ذات الأغلبية السنية في ذلك الوقت، كان قد وجد نفسه مرةً يدخل في مناظرة مع جماعة من الشيعة. وقد أعلن هؤلاء في سياق الجدل أن "المجتهد" (أي الشخصية المؤسسة) لمذهبهم كان الإمام جعفر الصادق. لكن ما إن [انتهت المناظرة] وغادر هؤلاء حتى التفت باداميارى إلى أتباعه وأخبرهم أنه بينما كان الشيعة يتكلمون، تمثل له الإمام نفسه وقال: "أنا لا أعلم شيئاً مما يقولون؛ إنهم يفترون عليّ".^{٦٣} ويتعجب المرء لماذا لم يُقدّم باداميارى، من أجل إحداث أقصى تأثير، على الكشف عن هذه المداخلة المعجزة فور حصولها.

وكان نقشبندى آخر من فترة متأخرة كثيرًا، هو شاه عبد العزيز دهلوي (ت. ١٢٣٩/ ١٨٢٤)، قد سلك سبيلًا مختلفًا نوعاً ما في محاولته لفك ارتباط الإمام جعفر الصادق بالمذهب الذي كان يعتقه عموماً جداً له. فقد أخافه تعاظم نفوذ الشيعة في شمال الهند، وبقصد تعرية ادعاء علماء الشيعة للسلطة والمرجعية، ماضياً وحاضراً، قام شاه عبد العزيز بتصنيف كتاب جدلي منحاز ضخم ضد الشيعة الاثني عشرية وأطلق عليه من باب السخرية عنوان تحفه اثنا عشرية (أو هدية إلى الاثني عشرية).^{٦٤} ويبيّن في أواخر الكتاب أنه طبقاً لمصادر متنوعة، فإن كلاً من أبي حنيفة ومالك بن أنس قد درسا مع الإمام جعفر الصادق، وأن الشافعي كان بدوره تلميذاً لمالك، وأحمد بن حنبل تلميذاً للشافعي. وبهذا الشكل نشأ خط من الارتباط الجعفري جمع بين مؤسسي جميع المذاهب الفقهية السنية الأربعة وجعلهم الورثة الحقيقيين للإمام. وما هو هام على نحو خاص بالنسبة لشاه عبد العزيز هو أنه بينما كان أبو حنيفة قد أجاز كمجتهد متمكّن من قبل الإمام جعفر الصادق، فإنه لا يمكن لعلماء الشيعة المعاصرين أن يكونوا، بسبب طبيعة الأشياء ذاتها، قد نالوا إجازة من الإمام الثاني عشر الذي باسمه يدعون العمل، إذا ما أخذنا وضعيته المستورة بعين الاعتبار: "كيف لنا ألاّ نعتبر مذهباً لشخص حصل على مؤهلات الاجتهاد بحضور إمام تلقى منه إذناً بالانخراط في ذلك وبإصدار الفتاوى، أكثر جدارةً بالأعوان؟"^{٦٥} وهكذا فقد ظهر المذهب الحنفي - الذي اتّبعه النقشبنديون في ذلك الوقت بكاملهم تقريباً، سواء في الهند أو في أي مكان آخر - بصورة المدّعي المفضّل للموروث الفقهي للإمام جعفر الصادق.^{٦٦}

أما ابن تيمية (ت. ٧٢٨ / ١٣٢٨)، وهو جدلي آخر مناوئ للشيعة، فقد قارب المسألة بصورة مختلفة تماماً عن شاه عبد العزيز، فاستبعد أيّ دعوى تقول إن أبا حنيفة كان من الدارسين على يدي جعفر الصادق واصفاً إياها بأنها "كذبة واضحة لأي شخص يملك أدنى درجة من العلم".^{٦٧} وطبقاً لابن تيمية، فقد عاش الاثنان في عصر واحد وكانا "أقراناً"، وسبق لأبي حنيفة المشاركة في إعطاء الفتاوى خلال حياة محمد الباقر، وأنه لم يأخذ بأي مسألة لا عن جعفر الصادق ولا عن محمد الباقر.

IV

في العام ١٩٤٥ أسست مجموعة من العلماء والباحثين الشيعة والسنة "دار التقريب بين المذاهب الإسلامية" في القاهرة، وهي منظمة مكرسة لايجاد نوع من التفاهم والوحدة بين المذاهب الفقهية الإسلامية المتنوعة - لم تكن تضمّ المذاهب السنية الأربعة فحسب ولكن المذهبين الشيعيين في الفقه (الجعفري والزيدي) إلى جانب المذهب الإباضي. وبما أن الفقه الجعفري كان الأوسع انتشاراً وأهمية من بين المذاهب غير السنية، فقد كان هو موضوع النقاش [في هذه المنظمة]. وقد بلغت المبادرة التي أطلقها هذا المنهج، أو الأسلوب الجديد والإيجابي، وخاصة في مصر، ذروتها بالفتوى التي أصدرها شيخ الأزهر محمود شلتوت (ت. ١٩٦٣) معلناً المذهب الجعفري مذهباً فقهياً إسلامياً شرعياً.^{٦٨} ولم يكن الهدف مجرد إنشاء وحدة من التعاطف والعمل بين جميع المسلمين في وجه الإمبريالية الغربية فحسب، وإنما الاستفادة من جميع المذاهب الفقهية بلاميز لحل مختلف المسائل المعاصرة. وكان من بين المساهمين بكتاباتهم في رسالة الإسلام، وهي المجلة التي نشرتها دار التقريب بصورة غير منتظمة بين ١٩٤٩ و ١٩٧٢، بعض العلماء والباحثين الشيعة البارزين من أمثال محمد تقي القمي ومحمد جواد المغنية ومحمد صادق الصدر وأبي القاسم الخوئي.

وأظهر محمد أبو زهرة (ت. ١٩٧٤)، أستاذ الشريعة في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، الذي اشتهر باستقلالته وأصالته الفكرية، موقفاً مسانداً بصورة كاملة لأهداف

دار التقريب، وذلك عبر سلسلة من المقالات أوضح فيها الحاجة إلى الوحدة الإسلامية ونُشرت في مجلتها الناطقة باسمها.^{٦٩} وقد شغل نفسه بصورة علمية مفصلة، أكثر من أي عضو سنّي آخر من الجماعة، بمسألة المذهب الجعفري وجدّه الذي ينتسب إليه. وكان هدفه النظر إلى الشيعة - إلى جانب المجموعات الأخرى غير السنّية - ليس كـ "فرقة" وإنما كـ "مذهب"، حيث أن هذا الأسلوب في المقاربة يُفضي إلى الوحدة المنشودة أكثر من أي أسلوب آخر.^{٧٠} وكان مقابل هذه الخلفية من الاهتمام، العملي والعالمي على حدّ سواء، أن قام بدراسة الإمام جعفر الصادق والمذهب الفقهي الذي يحمل اسمه، مُشيراً إلى أتباعه بعبارة تحمل كل معاني الاحترام المتين: "أخوتنا الشيعة". ونشر تلخيصاً موجزاً للفقه الشيعي المتعلق بالارث إلى جانب سردٍ مختصرٍ لسيرة حياة جعفر الصادق^{٧١}، وأتبعها بدراسة وافية لحياة الإمام وزمانه مُتضمنة عقائده الدينية ومنهجه الشرعي.^{٧٢} ثم نشر، قرابة ذلك الوقت، تاريخاً في مجلدين للمذاهب الدينية والفقهية في الإسلام، مكرّساً الصفحات الأربعين الأخيرة من المجلد الثاني للإمام جعفر الصادق وتعاليمه.^{٧٣}

ويختلف أبو زهرة عن المؤلفين السنّة المذكورين أعلاه في أنه يعترف بالإمام جعفر الصادق لكونه قائداً لتيار ديني - سياسي متميز، وليس كمساهم ببساطة في الإجماع السنّي الذي كان في مرحلة النمو والبلوغ. لكنه يتحدّى، مع ذلك، جميع ما نُسب إليه افتراضياً من أحكام تاريخية وتعاليم شيعية متميزة، مُعتمداً على المصادر نفسها التي اعتمدها من سبقه، مع أنه لا يُسمّيها. وبهذا الشكل، فإنه يروي أن الإمام جعفرأ الصادق قد قال معلناً أن "كل من هو جاهل بفضل أبي بكر وعمر، فإنه جاهل بالسنّة". ويُقال إن جعفرأ الصادق خاطب جابراً الجعفي بصورة مشابهة على النحو التالي:

يا جابر، بلغني أن بعض الناس في العراق يزعمون حبهم لنا، لكنهم يسبّون أبا بكر وعمر، رضي الله عنهما، ويزعمون أنني أنا من أمرهم بذلك. بلّغهم أنني أثيراً منهم أمام الله. والذي نفس محمد بيده، لو كانت لي السلطة لفعل ذلك لتقرّبت إليه بسفك دمهم. وأدعو ألا أنتفع بشفاعته محمد إذا ما قصّرت في الدعاء لهما بالرحمة والمغفرة. ومن المؤكّد أن أعداء الله لا يعلمون شيئاً حولهما.^{٧٤}

ومن المفترض أن الإمام جعفر الصادق قد أدان المتعة (الزواج المشروط لأجل) باعتبارها نوعاً من الزنا؛ ولم يؤكد على عصمة الأئمة من أهل البيت؛ ولم يلق العلم من الله؛ ولم يجزم بعقيدة البداء (أي ما يظهر وكأنه تغيير في الإرادة الإلهية)؛ ولم يدع إلى الاعتقاد بالرجعة (أو العودة المؤقتة إلى هذا العالم لبعض الشخصيات المقدسة استباقاً للقيامة العامة).^{٧٥} ومع أنه لا يوجد شك في أن النية كانت سليمة، إلا أن إبعاد الإمام جعفر الصادق عن الخصائص العقائدية للشيعية يبدو وكأنه كان مدفوعاً بالرغبة في تقديمه كمؤسس لمذهب في الفقه بصورة أساسية ليتطابق الأمر مع الهدف الموضوع وهو النظر إلى الشيعية الاثني عشرية كمذهب وليس بالأحرى كفرقة.

أما بالنسبة للأحاديث المروية عن جعفر الصادق في المصادر الشيعية، فقد قسمها أبو زهرة إلى فئات أربع بحسب المحتوى فقط، وليس وفقاً لسلاسل روايتها. الفئة الأولى هي التي تقع في خانة الاتفاق الكامل مع الكتب المرجعية السنية، وبالتالي فإن القبول بها لا يخلق أي إشكالية. بالمقابل فإن تلك التي تقف في تعارض صريح مع القرآن وأحاديث أهل السنة ذات التواتر الظاهر، فيجب رفضها. أما الأحاديث الواردة في الكتب الشيعية وتناقض بعضها بعضاً، فيجب تقييمها وفقاً للرأي السائد لدى الجمهور، ويتم رفض تلك التي تتباين معه. وأخيراً، الأحاديث الشيعية المنسجمة بصورة كاملة بعضها مع بعض ولا تتناقض مع الأحاديث الواردة في كتب أهل السنة فلا تخضع بالضرورة للقبول أو الرفض.^{٧٦} وينطبق التوافق مع المعايير السنية على الأحكام الفردية أيضاً للمذهب الجعفري: فإذا ما وُجد أنها متوافقة مع القرآن والسنة، كما هي مفهومة ومدونة من قبل أهل السنة، عندئذ يمكن قبولها.^{٧٧} وهكذا، فالأفق المتاح للاستعارة المسموحة من الفقه الشيعي، أو الاعتماد على أسسه في الرواية عن جعفر الصادق والأئمة الآخرين، يُثبت في النهاية أنه ضيق جداً. ولذلك لا نستغرب اتهام عدد من المؤلفين الشيعة لأبي زهرة بخيانة هدفه المعلن بتحقيق المصالحة بين التقليديين السني والشيعي والتكسر له.^{٧٨}

كانت الثورة الإسلامية في إيران ينظر الكثيرون ممن شاركوا فيها مباشرة أو شعروا بارتباط بها، شيعة كانوا أم من أهل السنة، حدثاً يهّم العالم الإسلامي، بمن في ذلك أكثره الضخمة من أهل السنة. ووفقاً لذلك فقد جرت محاولات لاستئناف مشروع

التقريب بين التقليديين الشيعي والسني. ففي عام ١٩٩١ تم إنشاء مؤسسة بمبادرة من آية الله علي خامنئي تدعى "المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية" في طهران لتكون منظمة خليفة لدار التقريب، وبدأت بإصدار مجلة هي رسالة التقريب التي اتخذت من مجلة رسالة الإسلام نموذجاً لها.^{٧٩} وتمت إعادة طباعة السلسلة الكاملة من مجلة رسالة التقريب ومنشوراتها في مشهد بغرض توزيعها على نطاق واسع، وصارت مؤتمرات الوحدة تعقد في طهران سنوياً متزامنة مع مولد النبي. وفي بيروت نظمت المستشارية الثقافية في السفارة الإيرانية في عام ١٩٩٦ مؤتمراً تناول موضوع الإمام جعفر الصادق ومختلف المذاهب الفقهية الإسلامية، وتمت طباعة وقائع المؤتمر في السنة التالية.^{٨٠}

وكما يحدث غالباً في مثل هذه المناسبات، فقد فشل معظم المشاركون في التوجه بأنفسهم إلى الموضوع المعلن بأية درجة من الدقة والاتقان. لكن ثمة استثناء واحد هو عالم شيعي لبناني يدعى الشيخ حسن حمادة. فبعد تتبع تاريخ الإمامة منذ زمن الإمام علي، أكد حمادة أن الكثير من الأحاديث الموجودة في كتب أهل السنة يمكن العودة بها إما إلى الإمام جعفر الصادق أو إلى والده محمد الباقر؛ فقد كانا وأسلافهما سباقين في الحفاظ على السنة. صحيح أن هذه الحقيقة لا تنعكس في سلاسل الرواة المذكورة عموماً في كتب أهل السنة، لكن السبب لا يتعدى أن علماء السنة في ذلك العصر كانوا يخشون الاضطهاد الذي كان يتعرض له كل المخلصين الموالين لأهل البيت؛ وبالتالي فقد كان أولئك العلماء جاهدين بصورة فعالة في ممارسة التقية، بشكل مشابه كثيراً لما كان الأئمة أنفسهم يمارسونه.^{٨١} ثم يقدم حمادة الإمام جعفر الصادق، بطريقة مماثلة، كسلف أو جد أعلى للمذاهب السنية الأربعة، وخاصة الحنفي منها. ففي ختام سنتين من الدراسة على يدي الإمام جعفر الصادق في المدينة قال أبو حنيفة معلقاً، كما يقول حمادة: "لولا الستتان لهلك النعمان (أي أبو حنيفة)".^{٨٢} بينما أمضى مالك بن أنس فترة أطول مع الإمام جعفر الصادق تلميذاً له، في حين درس الشافعي مع مالك وطلبة آخرين للإمام كُشَيبان بن عُيينة وإبراهيم بن سعد الأنصاري. وأخيراً، فقد رافق ابن حنبل الشافعي طوال فترة سياحته في بغداد.^{٨٣} إن عملية انتقال الفقه وتواتره من الإمام جعفر الصادق إلى أصحاب المذاهب السنية الأربعة مماثلة في

أساسها لتلك التي تتبّعها شاه عبد العزيز دهلوي.^{٨٤} لكنّ غرض دهلوي كان تقديم المذاهب السنيّة كورثة حقيقيين لجعفر الصادق، وبالتالي إنكار شرعية الشيعة؛ بينما تمثّل مسعى حمادة بإظهار جعفر الصادق كنقطة افتراق لجميع المذاهب، السنيّة منها والشيعة على حدّ سواء. ويذهب حمادة فوراً إلى الشكوى، وله ما يبرره كما بيّنت هذه المقالة، بأن الكثيرين من كتّاب السنة ممن يعبرون عن احترام عميق للإمام جعفر الصادق يهاجمون بلا رحمة الشيعة وكأنّ لا صلة لهؤلاء به ولا صلة له بهم.^{٨٥}

V

لم يكن الغرض هنا استكشاف وتفصيل الدور المعقد الذي قام به الإمام جعفر الصادق في التطورات الدينية والفكرية لعصره، وإنما إجراء مراجعة متواضعة لتقليد جدلي منحاز سعى إلى عزله عن الشيعة وإحاقه بالإسلام السنّي أو تبنيه بصورة صريحة ومباشرة كي يكون جاهزاً لهذا الانتماء. لكن من الواضح أن المحاولة لم تحظ بالتوجيه الصحيح، ومع ذلك فإن حقيقة النظر إلى الإمام جعفر الصادق باعتباره مجتهداً مؤهلاً لهذه الحملة هي شيء هام بحدّ ذاته. ويعتبر نسبه البكري واحداً من الأسباب الواضحة لهذا الاختيار إضافةً إلى إنكاره عناصر الغلاة في الحركة الشيعة كالخطابية؛ وربما بدا للبعض هنا أن الخطوة المنطقية التالية هي إدانة الإمامية أيضاً. غير أن الحقيقة الهامة هي أنه تفاعل مع نطاق واسع من الشخصيات في كل من المدينة وبغداد في وقت لم يكن الإسلام السنّي ولا الشيعي قد أخذ شكله المحدد بعد. ومن المؤكد أن دراسة مفصلة وبعيدة عن العاطفة لمختلف جوانب حياته وأفكاره ستساهم في توضيح هذه الفترة التكوينية من التاريخ الإسلامي؛ كما يمكن أن تكون عاملاً مساعداً في تحقيق مصالحة بين جميع من يواصلون، بدرجات متباينة من التبريرات، التوسّل باسم جعفر الصادق.

الحواشي

١. حول موقع جعفر الصادق في النشأة العامة للشيعة، انظر س. جفري، *The Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London, 1981)، ص ٢٥٩-٣١٢.
٢. روبرت غيف، "جعفر الصادق: ii، تعاليم"، *Eir*، مج ١٤، ص ٣٥١.
٣. علاء الدين مُغلطاي بن قَلِج البكشاري، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، نج، عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم (القاهرة، ٢٠١١)، مج ٣، ص ٢٢٧. ويوضح هذا المؤلف أن الأحاديث المتواترة عنه عبر ذريته فقط لا تملك قيمة مثبتة.
٤. انظر حامد الجار، "جعفر الصادق: iii والتصوف"، *Eir*، مج ١٤، ص ٣٥٦-٣٦٢.
٥. شمس الدين محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، نج، شُعيب أرنؤوط وحسين الأسد (بيروت، ١٤٠١/١٩٨١)، مج ٦، ص ٢٥٥.
٦. الذهبي، سير، مج ٦، ص ٢٥٥؛ ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة (القاهرة، لا ت.)، ص ٥٣.
٧. محمد قاسم زمان، الدين والسياسة في ظل العباسيين الأوائل: ظهور بواكير النخبة السنية (ليدن، ١٩٩٧)، ص ٥٠-٥١.
٨. محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة، نج، عيسى بن عبد الله بن مانع الحميري (بيروت، ١٩٩٦)، مج ١، ص ٣٨٦؛ الذهبي، سير، مج ٦، ص ٢٥٩.
٩. الطبري، الرياض النضرة، مج ١، ص ٣٨٥.
١٠. المصدر السابق، مج ١، ص ٣٨٦. وصياغة الحديث كما أورها ابن الهيتمي تقول "وأتولاهما؛ الصواعق المحرقة، ص ٥٣.
١١. الطبري، الرياض النضرة، مج ١، ص ٣٨٦.
١٢. الذهبي، سير، مج ٦، ص ٢٥٩.
١٣. المصدر السابق، مج ٦، ص ٢٥٨-٢٥٩. ويسعى محررو هذا النص العصريون إلى مدّ معنى جواب الإمامين جعفر الصادق ومحمد الباقر ليشمل الخلفاء الراشدين الأربعة: "يوضح هذا الحديث موقع أهل البيت المعصومين فيما يتعلق بالخلفاء الراشدين. وأي شيء يُنسب إليهم محالف له هو محض افتراء" (مج ٦، ص ٢٥٩، رقم ١). ويرد الحديث نفسه في الصواعق المحرقة للهيتمي (ص ٥٣)، حيث يؤكد أن الراوي لهذا الحديث هو من الشيعة، لكنه ثقة.
١٤. الطبري، الرياض النضرة، مج ١، ص ٣٨٦؛ الهيتمي؛ الصواعق المحرقة، ص ٥٣.
١٥. الطبري، الرياض النضرة، مج ١، ص ٣٨٦؛ وثمة قول مشابه يُنسب إلى الإمام محمد الباقر. انظر الهيتمي، الصواعق المحرقة، ص ٥٣.
١٦. الذهبي، سير، مج ١، ص ٢٥٨-٢٥٩؛ الهيتمي، الصواعق المحرقة، ص ٥٣.
١٧. الطبري، الرياض النضرة، مج ١، ص ٣٨٦.

١٨. الذهبي، سير، مج ١، ص ٢٥٨.
١٩. زمان، الدين والسياسة في ظل العباسيين الأوائل، ص ٤٣.
٢٠. انظر مجيد معارف، بازه هيشي در تاريخ حديث شيعة (طهران، ١٩٩٥)، ص ٢٧٦-٢٨٩. وفي الحديث التالي يظهر جعفر الصادق معتقاً ومطبقاً التقية: "التقية ديني ودين آبائي، ومن لا تقية له لا دين له" (م. الكليني، الأصول من الكافي [طهران، ١٩٥٥-١٩٥٧]، مج ٢، ص ٤٨).
٢١. انظر الكليني، الأصول من الكافي، مج ٢، ص ٢٢-٢٣.
٢٢. نجد بعض الأحاديث المنقولة عن الإمام جعفر الصادق حول هذا الموضوع في علي رافعي، "نولّي ونبرّي"، دائرة المعارف تشيع، تح.، أحمد صدر حاج - سيد - جواد (طهران، ١٩٩٦-)، مج ٥، ص ١٥٧-١٥٨. انظر أيضاً إيتان كوهليبرغ، "براءة"، في *Elr*، مج ٣، ص ٧٣٨-٩؛ وللمؤلف نفسه، "البراءة في العقيدة الشيعية"، *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* ٧ (١٩٨٦)، ص ١٣٩-١٧٥؛ وجان كالمارد، "عقيدة التقية الشيعية..."، في جان كالمارد، مج.، *Etudes safavides* (باريس وطهران، ١٩٩٣)، ص ١٠٩-١٥٠.
٢٣. انظر علي زيعور، مج.، كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن بحسب حقائق التفسير وزادات حقائق التفسير للسلمي (باريس، ٢٠٠٢)، ص ١٢٦.
٢٤. مجهول، هزار حكاية صوفيان، تح.، إيراج أفشار ومحمود أميدسالار (طهران، ١٩٩٣)، ص ٧٦-٧٧ ب.
٢٥. انظر زمان، الدين والسياسة في ظل العباسيين، ص ٥١، ١٦٩-١٧١.
٢٦. المناظرة للإمام الحجة جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه، تح.، علي بن عبد العزيز العلي (الرياض، ١٩٩٦).
٢٧. واستخدام المصطلح عرضياً من قبل مرجعيات شيعية، بمن في ذلك الإمام جعفر الصادق نفسه، كسمية إيجابية بمعنى عام يتضمن الرفض العام للشر والضلالة. انظر كوهليبرغ، "مصطلح 'رافضة' في الاستخدام الشيعي الإمامي"، *Journal of the American Oriental Society* ٩٩ (١٩٧٩)، ص ٦٧٧-٦٧٩.
٢٨. المناظرة، ص ٩٥.
٢٩. بينما يورد أهل السنة سورة التوبة (٤٠) كبرهان على بسالة أبي بكر وتمييزه، يرى الشيعة في سورة البقرة (آية ٢٠٧) ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ إشارة إلى علي بن أبي طالب واستعداده للمخاطرة بالموت بالحلول محل النبي في فراشه، وهي الحادثة المعروفة بالمبيت. واستمر القياس التنافسي لشجاعة الرجلين موضوعاً للجدل السنّي - الشيعي لقرون عديدة. انظر مقالة أسماء أسفار الدين، "الجدل السنّي - الشيعي والقرآن"، في خالد محمد وأندرو رايس، مج.، (North، *Coming to Terms with the Qur'an* Haledon, NJ, 2008)، ص ١٠٧-١٢٣.
٣٠. المناظرة، ص ٩٩-١٠٢.
٣١. المصدر السابق، ص ١٠٥-١٠٦.
٣٢. يقرّ المحرر السعودي بأن نقل حرب الردة إلى نهاوند - الموجود في كلا المخطوطتين - هو أمر "غريب" (ص ١٠٥) لكنه لا يتقبل إمكانية إلقاء هذا الخطأ ظلالاً من الشك على صدقية كامل النص.
٣٣. المناظرة، ص ١٠٧-١١٣.
٣٤. المصدر السابق، ص ١١٤-١١٧.

٣٥. المصدر السابق، ص ١١٨-١٢١.
٣٦. المصدر السابق، ص ١٢٣-١٢٤.
٣٧. المصدر السابق، ص ١٢٥-١٢٦.
٣٨. ورد ذكر لهذا الحديث في عدد من كتب السنة؛ انظر المناظرة، ص ١٢٦.
٣٩. المناظرة، ص ١٢٧-١٢٩.
٤٠. المصدر السابق، ص ١٣٠-١٣٣.
٤١. المصدر السابق، ص ١٣٣-١٣٥.
٤٢. المصدر السابق، ص ١٣٥-١٣٦.
٤٣. المصدر السابق، ص ١٢٥.
٤٤. ترمز القراءة إلى شكل من أشكال التواتر حيث تتم قراءة الحديث بصوت عال بحضور أحد علماء الحديث ويصادق عليه. انظر صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه (دمشق، ١٩٥٩)، ص ٩٣-٩٥. وقد تكون رواية الحديث شفوية من الذاكرة أو من نص مكتوب.
٤٥. المناظرة، ص ٨٩-٩٠، ص ٨٩، الحاشية ١.
٤٦. المصدر السابق، ص ٦٣.
٤٧. المصدر السابق، ص ٩٣-٩٤.
٤٨. تعبير "السنة الاثنا عشرية" مستخدم من قبل جعفر محجوب في مقاله، "آثر فضائل و مناقب- خواني تاروضه- خواني"، إيران نامه، ٢، قبا (١٩٨٤)، ص ٤١٤.
٤٩. نور الدين الإسفرائيني، كاشف الأسرار، نج.، هيرمان لاندولت (طهران، ١٩٨٠)؛ ورد في الصفحة ٥٨ من مقدمة لاندولت.
٥٠. الشيخ أحمد سير هندي، مكشوات إمام رباني (استنبول، ١٩٧٧)، مج ١، ص ٦٧٧. والحقيقة هي أن جُمنّا لا يلتقي الفاتح في بنارس، وإنما في نقطة أعلى في بلدة الله آباد.
٥١. خواجه محمد بارسا، قدسية، نج.، أحمد طاهري عراقي (طهران، ١٩٧٥)، ص ١٣.
٥٢. تبدو هذه النسبة ظاهرة متأخرة قليلاً. وأول ما حدثت للكتاب كانت في كتاب خزينة الأصفهائ لغلام سرور لاهوري (لوكناو، ١٨٧٣)، مج ١، ص ٥٣٩، حيث ترد سلسلة النسب على ذمة الشيخ شرف الدين محمد النقشبندي، وهي: سيد جلال الدين، والد بهاء الدين؛ وسيد برهان الدين؛ وسيد عبد الله؛ وسيد زين العابدين؛ وسيد قاسم؛ وسيد شعبان؛ وسيد برهان الدين؛ وسيد محمود؛ وسيد بيلاق (هكذا، وربما المقصود هو بلال)؛ وسيد تقي؛ وصوفي خولاني؛ وسيد فخر الدين؛ وسيد علي أكبر؛ وإمام حسن العسكري؛ ثم الأئمة الذين سبقوه وانتهى بالإمام جعفر الصادق. ووردت هذه السلسلة في مصادر أخرى باختلاف طفيف. (انظر نور الدين ثورا بخاري، تحفة الزائرين، بخاري، ١٩٠٩، ص ٥٤). غير أن غياب سلسلة النسب هذه من مصادر النقشبندية الكلاسيكية الأولى يلقي بظلال الشك على صحتها. ونجد في تحفة الزائرين نسباً يكرها لبهاء الدين دون أي توضيح، ربما بهدف جعله يشابه جعفر الصادق من جهة امتلاكه النسيب البكري والعلوي.
٥٣. خواجه محمد بارسا، فصل الخطاب، نج.، جليل مسفرنشاد (طهران، ٢٠٠٢)، ص ٣٩٥-٣٩٨.
٥٤. بارسا، فصل الخطاب، ص ٥٦٨.
٥٥. المصدر السابق، ص ٥٧٢.
٥٦. المصدر السابق، ص ٥٣٤، ٥٧١.

٥٧. المصدر السابق، ص ٦١٨-٦١٩.
٥٨. المصدر السابق، ص ٥٧٣. والإشارة العرضية إلى الاعتزال هي بلا شك إشارة إلى المفهوم بأن علم الكلام الشيعي قد تأثر في مرحلة تشكله بنظيره المعتزلي. انظر مارتن ج. مك-ديرموت، *The Theology of al-Shaykh al-Mufid* (بيروت، ١٩٧٨)، في مواضع كثيرة.
٥٩. بارسا، فصل الخطاب، ص ٦١٩.
٦٠. عبد الواسع باخريزي، مقامات جامي، تع.، نجيب مایل هروي (طهران، ١٩٩٢)، ص ١٥٧. ومن المحتمل أن يكون ذكر "اليهود الجاهلين" إشارة إلى الشخصية الأسطورية عبد الله بن سبأ، اليهودي اليمني الذي قيل إنه تحول إلى الإسلام في عهد الخليفة عثمان مضمراً بث تعاليم الهدامة التي أصبحت الأساس للحركة الشيعية. انظر مرتضى العسكري، أسطورة عبد الله بن سبأ (بيروت، لا ت.).
٦١. باخريزي، مقامات جامي، ص ١٥٥-١٥٦.
٦٢. عبد الرحمن جامي، شواهد النبوة لثبوت يقين أهل القوة (استنبول، ١٩٩٥)، ص ٢٤٥.
٦٣. محمد بن حسين قزويني، سلسلة- نامه خواجگان نقشبند، مخطوطة رقم ١٤١٨، الملحق الفارسي، المكتبة الوطنية، باريس، ورقة ١٩ ب.
٦٤. من أجل تفاصيل دقيقة عن محتوياته انظر سيد أثر عباس رضوي، شاه عبد العزيز: الطهارة والسياسات المذهبية والجهاد (كانبير، ١٩٨٢)، ص ٢٤٥-٣٥٥.
٦٥. شاه عبد العزيز دهلوي، تحفه العاشرة (استنبول، ١٩٩٠)، ص ٧٦٨.
٦٦. من الجائز القول إن شاه عبد العزيز قد مزج، عن قصد أو غير قصد، بطريقة مضمنة، صنفين من الاجتهاد: المطلق، الذي مارسه مؤسسو المذاهب السنية، والمقيّد، الذي يُمارس ضمن معايير المذهب الواحد كالشيعي.
٦٧. انظر ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (بيروت، لا ت.)، مج ٤، ص ١٤٣.
٦٨. نُشرت الفتوى في سنة وفاته، وبعد سنة تُرجمت إلى الإنكليزية ونُشرت في مجلة رسالة الإسلام (١٩٦٤)، ص ٥٥-٥٦؛ ص ١٤-١٦ من القسم الإنكليزي.
٦٩. محمد أبو زهرة، "الوحدة الإسلامية"، رسالة الإسلام، ١٠ (كانون الثاني/يناير، ١٩٥٨)، ص ٢٨-٣٥ والعدد ١٠-١٢ (نيسان/أبريل، ١٩٥٨)، ص ٢٤٢-٢٥٠ والعدد ١٠-٤ (تشرين الأول/أكتوبر، ١٩٥٨)، ص ٣٥٢-٣٦١. حول حياة وأعمال أبو زهرة انظر كيت زيري، محمود شلتوت والحدثة الإسلامية (أو كسفورد ونيويورك، ١٩٩٣) ومقالة صفوت كوسي، "محمد أبو زهرة"، *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*، مج ٣٠، ص ٥١٩-٥٢٢.
٧٠. محمد أبو زهرة، الإمام الصادق: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة، لا ت.)، ص ١٢. وقد استخدمت اللغة نفسها في فتوى شلتوت.
٧١. محمد أبو زهرة، الميراث عند الجعفرية (القاهرة، ١٩٥٥).
٧٢. أبو زهرة، الإمام الصادق. وكانت مكتبة جامعة كاليفورنيا قد استحوذت على نسخة من الكتاب سنة ١٩٦٣، فمن المحتمل أن يكون قد نُشر في تلك السنة أو قبلها بقليل ليتراف مع فتوى شلتوت.
٧٣. أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الثاني: في تاريخ المذاهب الفقهية (القاهرة، لا ت.)، ص ٥٢٥-٥٦٣.
٧٤. أبو زهرة، الإمام الصادق، ص ٢٤. إن ورود القَسَم "والذي نفس محمد بيده" بهذه الصورة في الحديث هو أمر مثير للاستغراب لأنه استخدم من قبل النبي نفسه، ولذلك ربما تحدّث الصادق عن نفسه هو لا عن نفس محمد.

٧٥. أبو زهرة، الإمام الصادق، ص ١٣، ٦٩، ٧١-٧٤، ٢٣٦، ٢٣٩.
٧٦. المصدر السابق، ص ١٣-١٤.
٧٧. المصدر السابق، ص ١٦.
٧٨. انظر، على سبيل المثال، السيد حسين يوسف مكّي العاملي، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة (بيروت، ١٩٦٣، أعيد طبعه في ١٩٨٧)، ص ١٠-١٢. وحول ردود فعل أخرى على تقييم أبو زهرة لجعفر الصادق انظر رايدر بروئر، مجمع إسلامي في القرن العشرين: الأزهر والشيعة بين التقارب والتحفظ، ترجمة عن الألمانية من قبل جوزيف غرينمان (ليدن وبوسطن، ٢٠٠٤)، ص ١٧١-١٧٣.
٧٩. انظر محمد محمد المدني، "حول أهداف المجلة"، رسالة التقریب، ١، ١ (شباط/فبراير-آذار/مارس، ١٩٩٣)، ص ٧.
٨٠. مؤتمر الإمام جعفر الصادق والمذاهب الإسلامية (بيروت، ١٩٩٧).
٨١. مؤتمر، ص ٤٤٦-٤٤٧.
٨٢. مؤتمر، ص ٤٤٨. هذه الجملة المفقدة (ستان، النعمان) تحمل شبهة مثيرة للشك مع الاعتراف الذي أطلقه عمر بخصوص فضل الإمام عبي عليه: "لولا علي لهلك عمر".
٨٣. مؤتمر، ص ٤٤٨.
٨٤. انظر أعلاه، ص ٩١-٩٢.
٨٥. مؤتمر، ص ٤٤٩.

”كتاب الرسوم والازدواج والترتيب“

المنسوب لعبدان (ت. ٢٨٦ / ٨٩٩):

تحرير النص العربي

ويلفريد مادلونغ وبول إي. ووكر

عبدان هو الاسم الذي يُعرف به أول مؤسس معروف لدينا للدعوة الإسماعيلية من فترة ما قبل الفاطميين. فهو يظهر في الروايات الخاصة بأصول أنشطة الدعوة الإسماعيلية مرتبطاً بحمدان قرمط، مؤسس الدعوة في السودان، أو منطقة الأرياف المحيطة بالكوفة، بعد بدء نشاط قرمط بين سنتي ٢٦١-٢٦٤ / ٨٧٤-٨٧٧. ثم أصبح صهراً لقرمط وكُلّف بتدريب وتعليم الدعاة الذين كانوا يُرسلون إلى المناطق المحلية في السودان وإلى المقاطعات النائية كالبحرين واليمن. وقد قُتل عندما انشقت الدعوة المبكرة حول ادعاء عبد الله المهدي الإمامة سنة ٢٨٦ / ٨٩٩.^١

وطبقاً لابن النديم، الذي كتب عقب ذلك بقرن من الزمان، كان عبدان المؤلف الأكثر إنتاجاً في الدعوة، مع أن معظم كتبه كانت منسوبة إليه باعتبار أن كل من صنّف كتاباً في الدعوة استخدم اسمه كمؤلف له. ومن الواضح أن هذه الممارسة استمرت بعد وفاته من قبل الدعاة الذين استمروا في نشاطهم في العراق في العقود الأولى من

القرن الرابع/ العاشر. ويورد أخو محسن، المؤلف الجدلي المناوي للإسماعيلية، على نحو خاص ذكراً لأبي القاسم عيسى بن موسى، وهو ابن أخ لعبدان، باعتباره مصنفًا للكثير من الكتب التي نسبتها إلى عبدان من أجل خلق الانطباع بأن عبدان كان عالماً واسع المعرفة في جميع فروع الفلسفة والعلوم. وألقى جيش عباسي القبض على عيسى بن موسى سنة ٣١٦/ ٩٢٨، لكنه تمكن من الهرب وعاش متخفياً في بغداد حيث واصل نشر تعاليم عمه.^١ ويزودنا ابن النديم بعناوين عدد قليل من كتب عبدان كانت متوفرة عموماً في زمنه ورآها بعينه. لكن لا يبدو أن أيّاً من هذه الكتب قد كُتبت له النجاة، ولم يصلنا منها شيء. كما يذكر فهرستاً لجميع كتب عبدان، إلا أنه لا يبيّن ما إذا كانت تعود إلى عبدان نفسه أم أنها تضمنت عناوين الكتب التي صُنفت خلال حياته.^٢ وجرى اقتباس عناوين الكتب الواردة في فهرست عبدان من قبل نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤)، وتوزعت على العديد من صفحات كتابه سفينة الأحكام، وهو كتاب في علم النجوم كتبه، كما هو مفترض، خلال إقامته في بلاط الإمام الإسماعيلي التزاري في الموت.^٣ ويظهر أن العديد من العناوين التي ذكرها ابن النديم، لكن ليست كلها، قد وردت في فهرست الطوسي.^٤ وتوحي عناوين الكتب جميعاً بالانطباع بأن الغاية من الرسائل كانت توفير نوع من الموسوعة المعاصرة للعلوم الدينية والطبيعية. ويبدو أن ذلك يؤكد وصف أخي محسن وربما تشير إلى أن الفهرست كان من تصنيف عيسى بن موسى، وليس بالأخرى عمه عبدان.

الغالبية العظمى من كتب عبدان مفقودة اليوم، والإشارات إليها في الكتب الإسماعيلية اللاحقة نادرة أيضاً. وطبقاً لبيبلوغرافيا الأدب الإسماعيلي لإسماعيل بوناوالا، فقد احتفظت المكتبات الإسماعيلية الطيبية بنصين منسويين إليه هما: رسالة الشمعة المسماة بمفاتيح النعمة وكتاب الرسوم والازدواج والترتيب.^٥ العنوان الأول لم يُقتبس من قبل الطوسي ولم يتوفر لدينا من النص شيء. أما موضوع الحكم بخصوص ما إذا كان ينتمي إلى مجموعة كتابات عبدان أم لا فيجب وقف النظر بذلك في الوقت الراهن.^٦

ومن المحتمل أن النص الباقي الثاني، كتاب الرسوم والازدواج والترتيب، ينتمي إلى مجموعة كتب عبدان.^٧ ففي الصفحة الخاصة بعنوان المخطوط ورد اسم المؤلف

على أنه أبي محمد عبدان، ويظهر في فهرست عبدان، كما اقتبسه الطوسي، باسم كتاب الازدواج. ويرد ذكر الأخير أيضاً، بدون المؤلف، على أنه من بين الكتب الإسماعيلية التي صنفها مؤرخ الفرق اليمني من القرن السادس / الثاني عشر، أبي محمد.^٩ وفي الرواية التي يقدمها المؤلف للتاريخ الديني الدوري للنطقاء السبعة، ورد أنه جاء بعد السادس، محمد، وصيته أو أساسه، علي، وستة أئمة مستورين. وسيكون الإمام السابع والنبى الناطق الذي من المأمون اقترانه بمحمد بن إسماعيل بن جعفر، القائم المنتظر. ولا نجد - في هذا التاريخ - مكاناً محفوظاً لاستيعاب الأئمة - الخلفاء الفاطميين. فالأطروحة الرئيسية لمؤلف النص هي ازدواج وثنائية جميع المخلوقات، وهو ما يتضح أساساً في ازدواجية كل شيء مع صفاته. وتمايز الأشياء عن صفاتها، ومع ذلك، فإنها محتومة بالازدواج بها ولا تستطيع البقاء بدونها. والله وحده هو واحد وفرد، واسمه وصفاته مستقلة عنه. وفي حين تبقى هذه الأخيرة قابلة للمعرفة، إلا أن الله وحده هو الذي يقع خارج نطاق الإدراك.

وكانت هذه الإلهيات، التي تضع الله بصورة مطلقة خارج حدود الإدراك والكيونة، قد بقيت، كما هو معروف جيداً، أمراً أساسياً في الفكر الديني الإسماعيلي ويجب النظر إليها باعتبارها مكوناً جوهرياً في تعاليم الدعوة الأصلية. غير أن النص لا يظهر، من ناحية أخرى، أي أثر لكوزمولوجية الأفلاطونية المحدثة التي أصبحت من خصائص الإسماعيلية الفارسية وتم تبنيتها على نطاق واسع في الأعمال الإسماعيلية الفاطمية. فمن المراتب الروحانية العليا لا يُسمي المؤلف سوى ”السابق“ و”التالي“، لكنه لا يقرنهما بالعقل الأول والنفس كما جرت العادة في النصوص اللاحقة. ويتسق ذلك مع الافتراض الذي كان صموئيل م. ستيرن أول من أطلقه والقائل إن إدخال الفكر الفلسفي الأفلاطوني المحدث إلى العقيدة الإسماعيلية إنما كان على يد داعي ما وراء النهر المبكر محمد بن أحمد النسفي (ت. ٣٣٢ / ٩٤٣).

إن الاستحالة المطلقة لإمكانية معرفة الله وإدراكه تتضمن بالضرورة رفضاً لأي برهان عقلاني على وجود الله. وهكذا، فإن عبدان يجادل في النص بأن معرفة الخالق على أساس من خلقه لا تُجدي نفعاً بالنسبة للنجاة، لأن مجرد تأكيد وجوده هو أمر ”مترى“ في النفس وطبيعي، وأن البشرية قد فُطِرَت عليه. والوصول إلى المعرفة

”المنقذة“ لا يكون إلا عبر التعليم الملهم للأنبياء وأوصيائهم والأئمة والاكثساب عنهم. ولم يشغل هذا التعليم نفسه بالبراهين على وجود الله ولا بالجانب الظاهر المتوفر علناً للنص الديني المنزل والشرعية، وإنما بالأحرى بمعانيها الباطنة المستورة. أما الخصوم، الذين اعتقدوا بإمكانية الوصول إلى معرفة الله عن طريق العقل وأن المعنى الظاهر للتنزيل وحده هو ما يشكل الإيمان الحقيقي دون الحاجة إلى إمام، فكانوا من بين علماء الكلام العقلانيين بالمقدار نفسه الذي كانوا فيه من أهل التقليد المناوئين للعقلانية.

وعندما أسس حسن الصباح (ت. ٥١٨ / ١١٢٤) ”دعوته الجديدة“ بعد ذلك بأكثر من قرنين من الزمن، لا بُدَّ وأنه وجد في كتب عبدان أفكاراً استهوته فسعى إلى إعادة إحيائها وبث النشاط فيها. وتمرکزت دعوة حسن الصباح حول عقيدة الحاجة إلى تعليم مُبهم، وهو ما أعاد صياغته في كتابه المشهور الفصول الأربعة، فأصبح أتباعه من الإسماعيليين التزاريين يُعرفون بالتعليمية.^{١٠} غير أن المناخ اللاهوتي كان قد تغير منذ زمن عبدان، ولم يعد التحدي العقلاني الأكثر خطورةً على الفكر الإسماعيلي الشيعي يصدر عن إلهيات المتكلمين، بل جاء بالأحرى من تقليد المدرسة الفلسفية الأرسطية كما أعاد تشكيلها ابن سينا (ت. ٤٢٨ / ١٠٣٧)، الذي كان فكره الديني ينتشر بسرعة بين علماء الدين المسلمين. ومن المعروف أن أسرة ابن سينا كانت إسماعيلية شيعية، لكنه انصرف عنها وعن دين والده^{١١} ليرتدي عبادة الفارابي (ت. ٣٣٩ / ٩٥٠) الذي كان سيد الفلاسفة المشائين في الإسلام. فالله، بالنسبة إليه، لم يكن واحداً فرداً خارج حدود الكينونة والإدراك، بل بالأحرى واجب الوجود الذي هو علة الكينونة العارضة بكاملها وعقل مفهوم أيضاً ينبعث عنه بصورة خالدة العقل الأعلى للكون. وقد ترك برهانه البارِع على وجود واجب الوجود أثره في نفوس الكثير من علماء الدين المسلمين على الرغم من أنه يستتبع كنتيجة لا بد منها الاعتقاد بفكرة خلود العالم. وفي حين رأى ابن سينا أن الجانب الظاهري من التنزيل النبوي قد انطوى على معناه الحقيقي، إلا أن النخبة من الفلاسفة كانت قادرة على الوصول إلى هذا المعنى عبر الاتصال المباشر بالعقل الفعّال، المصدر المكافئ في المكانة للتنزيل النبوي. ولذلك انتفت الحاجة لتعليم ملهم لإمام.

وكان معاصر حسن الصباح الأكبر سنًا، أبو حامد الغزالي (ت. ٥٠٥ / ١١١١)، قد كتب في شبابه ردًا على أساس من كلام الأشعري تضمن بينة ضد إلهيات ابن سينا الفلسفية. غير أنه تبنى في وقت لاحق من حياته آراء ابن سينا، ومنها تلك التي كان قد اتهمه في البداية بالكفر بسببها، مع أنه كان قد أعلن في تلك الفترة أن آراءه الخاصة إنما تستمد وتستقي من التبصر الصوفي بدلًا من الفلسفة اليونانية. وبالجمل، فقد ساهمت تعاليم الغزالي البانعة التأثير في الترويج لفكر ابن سينا الأرسطي في الإسلام أكثر مما قامت به لمقاومة ارتفاع مذهبه. وحافظ الغزالي، في الوقت نفسه، على معارضته الجدلية المنحازة ضد الفكر الإسماعيلي الشيعي. ففي كتابه من الفترة اللاحقة، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، صنّف الأطروحة الإسماعيلية حول فكرة وجود الله خارج حدود الكينونة واللا-كينونة بأنها كفرٌ محض.

وعلى الرغم من ذلك، فإن دفاع حسن الصباح عن الفكر الإسماعيلي في دعوته الجديدة لم يبقَ دون صدق في الأمة الإسلامية الأوسع مباشرةً خارج شريعته الاجتماعية النزارية. فبعد عقد من وفاته قام تاج الدين الشهرستاني، الذي كان أشعرياً في الأصل كالغزالي، بتبني الإلهيات الإسماعيلية في كتابه كتاب المصارعة، أي معارضته مع ابن سينا.^{١٦} وأكد هناك أن الله يسمو فوق الوجود واللا-وجود، فهو الموجد للوجود ومانح كليهما معاً. إنه فوق جميع الأضداد وهو الحاكم لها. أما الصفات، كالعلم والسلطة والوحدة، فلا يمكن إسنادها إليه إلا بصورة غامضة باعتبار أن معانيها لا صلة لها أبداً بمعانيها العادية أو التشبيهية في العالم. وهو ليس بالعقل، كما جزم ابن سينا، وأن أسلوب العلم الإلهي هو خارج نطاق قدرة العقل البشري على الفهم. وأكد جازماً، بطريقة مماثلة كثيراً لطريقة عبدان، بأن حقيقة الله معروفة جيداً بحيث لم يكن وجوده بحاجة إلى إثبات بأي شيء، هو من فطرة الإنسان. ولم تكن بحاجة إلى رسالة الأنبياء من أجل إثبات حقيقة الله، وإنما للكشف عن فردانيته التي هي خارج نطاق الإدراك العقلاني. ويتساءل: لماذا على العقل الفعّال، الذي يقود العقول البشرية من حالة الكُمون إلى الفعل، الاقتران بعقل فلك القمر، كما زعم ابن سينا؟ أليس بالأحرى أن العقل الإنساني الذي توصل إلى الكمال هو من تلقى الدعم والتأييد من الإلهام الإلهي؟ عند هذا الحد وقف الشهرستاني ليتخيل ضرورة وجود

التعليم الملهم للأنبياء والأئمة.

وكان الدفاع الفلسفي الذي قدّمه الشهرستاني عن الإلهيات الإسماعيلية قد ترك انطباعاً بعد ذلك بقرن من الزمان أعجب الشاب نصير الدين الطوسي، الشيعي الاثني عشري المتمرس في العلوم الفلسفية، وشجّعته لزيارة مراكز الدعوة النزارية في قوهستان أولاً، ومن ثم في الموت. وأقام بين الإسماعيليين الذين استضافوه لمدة تزيد على ثلاثة عقود أنتج خلالها بعض الكتابات المؤيدة لآرائهم. ويدل ضمّه فهرست عبدان في أحد كتبه على انغماسه في اهتمامات الدعوة. غير أنه استمر في كتابة كتب توضح فكر ابن سينا وتوسع فيه إضافة إلى موضوعات في الفلك والمنطق. ويبدو أن صنفين من الفلسفة قد تنازعا. فبعد سقوط الموت بأيدي الغزاة المغول سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦ وقطع علاقته بالإسماعيليين، كتب نقضاً غاضباً لكتاب الشهرستاني بعنوان مصارع المصارع.^{١٣} وتعرض للجدل الذي قدّمه الشهرستاني مستبعداً إياه نقطة بعد أخرى واتهمه بأنه مجرد داعية شعبي يفتقر إلى الكفاءة في المنطق والفلسفة، ومُعلنًا تبنيّه آراء ابن سينا بصورة شاملة. ومع ذلك فقد ألحّ، في بداية رسالته وفي ختامها، على أنّ هدفه لم يكن الدعوة إلى آراء ابن سينا.

وأقدم الطوسي في فقرتين من نقضه على تأنيب الشهرستاني بسبب فشله الظاهر في فهم تعليم أسياده (الإسماعيليين)، الذين يصفهم بأتباع فيثاغورس من جهة المصطلحات الفلسفية. وفيما يتعلق بأصول الكثرة والتنوع في العالم، أكد فيثاغورس أنه "عندما ينشأ واحد ما [ويصبح في حيز الوجود]، فإن موجوداً مضاداً له ليس بواحد ينشأ كنتيجة حتمية وتصبح الثنية هي التالية [في النشأة]". وعليه فإن الثنية والتضاد هما أصل العالم. أما الله، فغير خاف أنه يجب أن يكون منزهاً بصورة مطلقة إذاً، باعتباره لا ضد له، وليس له أي صلة بالعالم. ويعتبر زرادشت، وفقاً للطوسي، من مؤسسي الأديان، وقد وصف أصول الكثرة والتنوع بطريقة مشابهة [لما سبق]. فعندما صدر عن الواحد ملاك سماه زرادشت يزدان، نشأ من ظله شيطان سماه أهريمان. ونسب معلومهم إلى فيثاغورس مبدأ التضاد الذي قال عنه إنه مبدأ سابق [في الوجود] للتراتب التسلسلي في الكون. وتوجهوا باللوم إلى أرسطو بسبب انحرافه عن موقعه وتأكيده أن التراتب كان أصل الكثرة والتنوع في العالم، حيث يصدر واحد مفرد عن الواحد

[المطلق]، مع نشأة للتضاد لا تكون إلا بعد حدوث الترتاب فقط.^{١٤} ومن الواضح أن ذلك كان متسقاً مع مفهوم ابن سينا حول الله باعتباره الواجب الوجود والعقل المدرك الذي منه ينبعث بالضرورة عقل طارئ وحيد قادر على التعرف إلى أصله.

ويطلق الطوسي على العقيدة المنسوبة إلى فيثاغورس هنا تسمية “سرّ الخلق العميق”، ويدعو ميّالاً إلى موقفه. ومما لا شك فيه أن مفهوم الإله المنزه بصورة مطلقة كان هو الذي اجتذبه إلى الإسماعيليين في البداية. فقد أثار عنده مسألة كيف لإله خارج حيز الكينونة القدرة على إحداث العالم، لأنه لا يمكن للأخير أن ينبعث عنه بالضرورة كما اعتقد ابن سينا. فلماذا يجب أن يكون ثمة عالم على الإطلاق؟ لقد فكّر الطوسي ملياً حول الحاجة إلى أمر إلهي (“أمر”) أو “كلمة” وضعها التعليم الإسماعيلي كوسيط بين الإله المنزه والكينونة الأولى، أي العقل الكلي أو “السابق” عند عبدان.^{١٥} ولا نجد في كتاب عبدان، الازدواج، أي أثر لمفهوم الأمر الإلهي أو الكلمة، ولا نعلم ما إذا كانت قد ذُكرت في أي من كتبه الأخرى. غير أنه تمّت مناقشتها بصورة عامة في النصوص الإسماعيلية الفارسية الأولى.^{١٦}

ويطرح وصف الطوسي لمعلمي الشهرستاني الإسماعيليين بأنهم فيثاغورسيون العديد من الأسئلة. وطبيعي أنه وجد في الاسم وسيلة ملائمة لتصنيفهم كممثلين لمدرسة فلسفية متميزة عن التقليد الأرسطي الأفلاطوني المحدث للفارابي وابن سينا. غير أن الطوسي يذكر صراحة أنهما كلاهما يزعمان أتباع فيثاغورس وأنهما ينسبان إليه القول بأنه عندما ينشأ واحد ما فإنّ مضاداً له ليس بواحد ينشأ كنتيجة حتمية لذلك. وليس ثمة ما يشهد في أمكنة أخرى بأنّ هذا القول هو لفيثاغورس، ولو أنه في توافق مع آراء أخرى منسوبة إليه. ويتّهم الطوسي الشهرستاني بنسيان، كما يبدو، ما كان قد تعلمه من معلميه حول عقيدة فيثاغورس.

ومع ذلك لا نعثر في أيّ من كتب الشهرستاني على وصف صريح للإسماعيليين بأنهم أتباع لفيثاغورس. ففي كتابه الوصفى - التقريظي كتاب الملل والنحل يرد ذكرٌ مختصر لتوصية أطلقها حسن الصباح بخصوص تطبيق مبادئ التضاد والتراتب كمقياس في جميع عمليات التنازع، لكنه لم يقرن فيثاغورس بهذه المبادئ.^{١٧} أما في كتاب المصارعة فقد أورد عقيدة حول معرفة الحيوان والإنسان لله نُسبت في كتاب

الملل إلى فيثاغورس، لكنه حددها هنا باعتبارها مقولة "الحكماء الذين هم أعمدة الحكمة".^{١٨} يضاف إلى ذلك أن الطوسي ينتقد الشهرستاني بسبب إشارته إلى رأي يقول بوجود ثلاثة مبادئ تتطابق مع ثلاثة جوانب للعقل الكلي: عقل آخر، ونفس، وهولي. فالطوسي يعترض على ذلك بالقول إن أتباع فيثاغورس الذين ينتمي إليهم أصحاب الشهرستاني من الإسماعيليين يتكلمون عن المبادئ الثلاثة على أنها عقل ونفس وطبيعة. وكان الشهرستاني قد اقتبس القول الأخير في كتاب الملل باعتباره عقيدة منسوبة إلى فيثاغورس. لكنه يتحدث في كتاب المصارعة عن آراء متباينة بهذا الخصوص دون ذكر لفثاغورس.^{١٩} وهكذا، فمن المرجح أن الشهرستاني لم يكن على علم بأي مزاعم إسماعيلية تقول إنهم أتباع لفثاغورس؛ وليس ثمة احتمال بأن يكون حسن الصباح قد طرح إطلاقاً مثل هذا الزعم. وكذلك لا نجد في الكتب الإسماعيلية المبكرة أي معالجة خاصة تفضل فيثاغورس، إذا ما ذكر على الإطلاق، على غيره من الفلاسفة اليونانيين.

فهل كانت رواية الطوسي حول مزاعم الإسماعيليين بأنهم من أتباع فيثاغورس من تأليفه هو إذاً؟ ويبدو الأمر بعيداً عن هذا الاحتمال في ضوء إعجابه الواضح بالعقيدة المنسوبة إلى فيثاغورس. ولا بُدَّ أن يكون هذا الزعم قد عُزِيَ إليه من قبل مرجعية سامية في الدعوة، قد تكون الإمام نفسه. ومن جهة كونه وصفاً تحليلياً للفكر الديني الإسماعيلي منذ بداياته، فإننا نجد أن هذا الزعم قد تَكَشَّفَ عن أشياء كثيرة؛ لكنه يفتقر إلى المصداقية عندما يؤخذ كتوضيح لانتعانه التاريخي.

الحواشي

١. حول عبدان انظر عموماً ويلفريد مادلونغ، في *EL3*، مج ١، ص ٢٣-٢٤.
٢. ويلفريد مادلونغ، "الفاطميون وقرامطة البحرين"، في فرهاد دفتري، مح.، *Mediaeval Isma'ili* (History and Thought (Cambridge, 1996)، ص ٥٥، الحاشية ٢٧.
٣. ابن النديم، الفهرست، تح.، غوستاف فلوغل (ليزغ، ١٨٧١)، ص ٢٧٩-٢٨٢ ترجمة بيارد دودج إلى الإنكليزية بعنوان، *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth Century Survey of Muslim Culture* (New York and London, 1970). MS 1174 Arl ZA.
٤. نصير الدين الطوسي، سفينة الأحكام، مخطوطة رقم ٣٦٤٠، مجموعة تشستر بيتي، دبلن.
٥. العناوين التالية فقط التي أوردها ابن النديم هي التي اقتبسها الطوسي: كتاب الرحي والدولاب، كتاب الميزان، كتاب البران، كتاب الملاحم.
٦. إسماعيل ق. بوناوالا، *Bibliography of Ismaili Literature* (Malibu, CA, 1977)، ص ٣٣.
٧. يوجد نص آخر بعنوان مفاتيح النعمة يُنسب عموماً إلى القاضي النعمان؛ انظر بوناوالا، بيبليوغرافيا، ص ٦٦-٦٧؛ إسماعيل بن عبد الرسول المجدوع، فهرست الكتب والرسائل [فهرست المجدوع]، تح. علي نقي منزوي (طهران، ١٩٦٦)، ص ١٨٧. وهي رسالة وعظية حول وجوب دفع الواجبات المالية من قبل المستجيبين. ومن غير المحتمل أنها كتبت من قبل القاضي النعمان، الذي لا يرد اسمه إلا في ملحق للرسالة. ومع أنّ من الواضح أنّ النص مبكر بصورة مميزة، إلا أنه لا توجد إشارة إلى كونه من مجموعة كتابات عبدان.
٨. المخطوط المتوفر لنا هو برقم MS 1174 Arl ZA من مجموعة زاهد علي وموجود الآن في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن. وورد وصف له في دليا كورتيسه، *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zahid 'Ali Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (London, 2003)، ص ٨١-٨٢.
٩. انظر أبو محمد اليماني، عقائد الثلاث والسبعين فرقة، تح.، محمد زربان الغامدي (المدينة، ١٩٩٣)، ص ٥١٣.
١٠. حسن الصلاح، الفصول الأربعة (شهار فصل)، انظر الشهرستاني، كتاب الملل والنحل (تح.، كورتون)، ص ١٥٠-١٥٢؛ ترجمة فرنسية، جيمزيت ومونوت، كتاب الأديان والفرق، مح.، ص ٥٦٠-٥٦٥؛ ترجمة إنكليزية، كاري وفلين، *Le livre des religions et des sects*، ص ١٦٨-١٧٠.
١١. انظر السيرة الذاتية لابن سينا كما وردت عند ابن القعطي في تاريخ الحكماء، تح.، يوليوس ليبيرت (بغداد وليزغ، ١٩٠٣)، ص ٤١٣-٤١٧، وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح.، نزار رصا (بيروت، ١٩٦٥)، ص ٤٣٧-٤٤٥.
١٢. الشهرستاني، كتاب المصارعة، تح. وتر. مادلونغ وتوبي ماير، (لندن، ٢٠٠١).

١٣. نصير الدين الطوسي، مصارع المصارع، تح. مادلونغ (طهران، ٢٠٠٤).
١٤. المصدر السابق، ص ١٠٥-١٠٦.
١٥. انظر مقالة هيرمان لاندولت، "خواجا نصير الدين الطوسي (١٢٠١/٥٩٧ - ١٢٧٤/٦٧٢) والإسماعيلية والفلسفة الإشراقية"، في نصر الله بورجوادي وزيقا فيسيل، مح. : *Nasir al-Din Tusi, Philosophe et savant du XIIIe siècle* (طهران، ٢٠٠٠)، ص ١٩-٢١؛ و"مقدمة" المؤلف نفسه لكتاب نصير الدين الطوسي، روضة التسليم، تر. وتح.، جلال بدخشاني (لندن، ٢٠٠٥).
١٦. انظر على سبيل المثال، هاينز هالم، *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden, 1978)، وانظر الكشف: أمر وكلمة.
١٧. الشهرستاني، الملل، ص ١٥١-١٥٢.
١٨. الشهرستاني، المصارعة، النص العربي، ص ٨٩؛ والتر، ص ٧٢؛ والملل، ص ٢٥٦-٢٦٥.
١٩. المصدر السابق، ص ٢٦٨؛ الطوسي، مصارع المصارع، ص ١٢١.

ترجمة "كتاب الرسوم والازدواج والترتيب"

تأليف أبي محمد عبدان رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في جميع الأمور
الحمد لله الذي جعل في كل فترة بقايا من أهل العلم^١ يُخرجون الناس من الظلمات
إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحيون بكتاب الله الموتى، وَيُبْصِرُونَ بنور الله
أهل العمى، فكم من قتيل لا يلبس قد أحيوه، وكم من ضالّ تائه قد هدوه، فما أحسن
آثارهم على الناس، وما أقبح آثار الناس عليهم، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين،
وانتحال الميطلين، وتاويل الجاحدين الذين عقدوا ألوية البدعة، ونصبوا الأقدام على
مخارج الهلكة، وتنكبوا [عن] طرق الهداية، وجروا في الجهل إلى أبعد غاية، انتهكت
بهم الحرمات، واستبجح بتأويلهم المحظورات، فضّلوا عن سواء السبيل، يقولون على
الله في كتابه بغير علم به، ويتخالفون عن معارفه، فنعوذ بالله من فتنة المضلين، وأهواء
الزائغين، وحمية الجاهلين، الذين على الله يفترون، وعلى أوليائه يجترئون^٢، والحمد
لله رب العالمين المتوحد بالفردانية، المنفرد بالوحدانية، الأول الذي لم يزل، والآخر
الذي لا يزول، مبتدع الخلق ومفنيه، ومعيده ومبدئه، الممتنع من الصفات، الذي لا
يوصف بالذات، ولا تحويه^٣ المشاعر، ولا تبلغه الخواطر، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ
يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (٦: ١٠٣).

وصلّى الله على المصطفى والمرضى من أنبيائه، المنتجب من رسله، المبعوث
إلى الجن والإنس بشيراً ونذيراً لإكمال الدين، وإتمام سنن المرسلين، بتبليغ الحجة،
وإيضاء المحجة، صلاة تامة زاكية نامية غادية عليه ورائحة، وعلى الطيبين من عترته

١ العلم: العالم

٢ يجترئون: يجترئون

٣ تحويه: تحويه

والصالحين من أمته والمتقين من أتباعهم وسلم تسليماً.

واعلم أَلْهَمَكَ اللهُ الرشد، وأرشدك للصواب، أن أول ما يجب على جميع المرتادين معرفة الله جلّ ذكره، ثم معرفة رسله، ثم معرفة ولاية الأمر وإقامة الطاعة لهم، قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (٤: ٥٩). واعلم علمك الله الخير أن أعمال العباد كلها مضافة إلى الله جلّ وعز ومستخلصة بما يصل^١ إلى حقيقة توحيده، فمن عرف الله حق معرفته ووحدته حق توحيده زكا عمله وطاب سعيه، ومن جهل ذلك ضلّ سعيه وخبث عمله، وكان جزاؤه من الله كما قال الله عز وجل: ﴿وَقَدْ مَنَّا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ نَبْأً مَثُورًا﴾ (٢٣: ٢٥)، وقال أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه في بعض خطبه: "إن أول الديانة معرفة الله، وكمال معرفته توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوقان وبشهادة الموصوف أنه غير الصفة وشهادتهما جميعاً بالتثنية على أنفسهما، لا يقوم أحدهما إلا بالآخر، وشهادة التثنية على نفسها بالحدث الممتنع من الأزل". فهذه كلمات تشتمل على معاني التوحيد لمن عرفها وأبصر حقائقها وعلم مجاري حدودها.

واعلم وفقك الله للصالحات أن حقيقة معرفة الله عز وجل أن تصفه بالوحدانية وتعرفه بالفردانية، وأنه خالق واحد لا ضد له ولا نظير ولا قرين ولا زوج، وأنه لا يدرك بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب، وإنما تدرك أسماؤه، فأسماؤه وصفاته غيره، وكل ما سواه مخلوق مزدوج مقرون مُشاكل وموصوف مدرك ممكن مُوقف [عليه] مصور مُشار إليه، وكل مخلوق، وإن كان اسمه واحداً، لا يخلو من معنيين يقوم أحدهما بشكله وزوجه، مثل الإنسان الذي هو لمعنيين روح وجسد، فقوام الروح بالجسد، وقوام الجسد بالروح، لا يقوم أحدهما إلا بصاحبه، والجسد في ذاته مركّب من "طبيعتين وهما البرودة واليبوسة، وكذلك الروح مركّبة من طبيعتين وهما الحرارة والرطوبة، والدليل على ذلك أنك ترى الإنسان حاراً رطباً وأن الحرارة والرطوبة من جوهر الروح، فلما فارقت الروح الجسد صار الجسد إلى جوهره، وكذلك كل شيء

١ الله: الله

٢ بما يصل: بأصول.

٣ من: على

في العالم لا يخلو من أن يكون فيه جوهران، إما حار رطب أو حار يابس أو بارد رطب أو بارد يابس، لأن الله عز وجل أبدع هذا العالم من الطبائع الأربع، فما من شيء إلا وقد اجتمع^١ فيه جوهران مركبان يقوم أحدهما بصاحبه.

ثم إن كل شاهدٍ وغائب لا يخلو من معنيين، كثيف ولطيف، وكل كثيف ولطيف لا يخلو من نوعين، حيوان وموتان^٢، أحدهما ضد الآخر، وقرين له وزوج له، وكل الأشياء قائمة بازواجها واقترانها وتضادها محتاجة بعضها إلى بعض ودليلاً بعضها على بعض ليستدل بالزوج على زوجه وبالضد على ضده وبالشكل على شكله، وكل قرين لا يعرف إلا بقرينه ولا يعرف أحدهما إلا بالآخر، مثل السماء والأرض، والمشرق والمغرب، والليل والنهار، والنور والظلمة، والسواد والبياض، والبر والبحر، والسهل والجبل، والقريب والبعيد، والطويل والقصير، والعريض والعميق، والعلو والسفل، والحسن والقبيح، والطيب والمُنتن، والحلو والمر، والعذب والمالح، واللين والخشن، والرطب واليابس، والخفيف والثقيل. وهذه الأشياء المتضادة المتشاكلة المعروفة المزدوجة الدالة على بعضها ببعض تشاكُلها وتضادها^٣، وازدواجها وافتراقها، تدل بهذه الصفات اللازمة لها على وحدانية خالقها وفردانيته، وعلى أنه بخلافها من جميع الجهات، وأنه لا يدرك بعقد ضمير، ولا بإحاطة تفكير، ولا يقال هو هو إشارةً ولا توهماً^٤ ليكون فرقاً بين الخالق والمخلوق، والرب والمربوب، والصانع والمصنوع. فلما ثبت أن الخالق مخالف من جميع الجهات كانت شبهته^٥ جلّ ذكره مخالفة لجميع المخلوقات، إذ كان المخلوق لا يخلو أن يكون جسمانياً فقد أدركته الحواس الظاهرة، أو أن يكون روحانياً فقد أدركته الحواس الباطنة، فإذا ثبت أن المخلوق، كائناً ما كان، يدرك بالحواس الظاهرة أو بالحواس^٦ الباطنة، فقد ثبت أن الخالق لا

١ اجتمع: اجتمعت

٢ حيوان وموتان: حيوات وموات

٣ وتضادها: وتضاددها.

٤ تدل بهذه: يدل على هذه.

٥ توهماً: توهم.

٦ شبهته: نسبته.

٧ أو أن: وأن.

٨ أو بالحواس: وبالحواس.

يدرك بشيء من مخلوقاته بحال ولا بحيلة، ولا بلفظة تحمله^١ ولا تقع عليه إشارة ولا توهم، ولا يضرب له فيه الأمثال، ولا يحيط به سافل ولا عال، فالأشياء المدركة بهذه الحواس التي قدمنا ذكرها إنما^٢ أدركتها باقترانها، وميزتها بازدواجها، وهي في ذاتها مقترنات غير مفردات، فما من حاسة تدرك شيئاً من المحسوسات إلا بقرين مزدوج معها، فإذا انفردت الحاسة من زوجها تعطلت وبطل عملها، والحواس الخمس الجسمانية هي الأذن والعين والأنف والشم وقرين اليد، فقرين الأذن السمع وقرين العين النظر وقرين الأنف الشم وقرين الفم الذوق وقرين اليد اللمس، فهذه لها بمنزلة الأزواج للأجساد، فكل حاسة إذا فقدت قرينها كانت ساقطة ميتة. ألا ترى الأصم إذا عدم السمع لم تنفعه أذنه شيئاً، وكذلك الأعمى إذا فقد النظر لم تنفعه عينه شيئاً، والفم إذا عارضه علة لم يجد طعم الأشياء بالحقيقة، فوجد الحلو مرّاً والعذب مالحاً، وكذلك الأشم إذا فقد الشم لم ينفعه أنفه شيئاً^٣، وكذلك المفلوج إذا عدم اللمس لم تنفعه يده، فهذه الحواس المزدوجة المعروفة إنما ترك الأشياء باقترانها.

والبارئ جلّ وعزّ لا قرين له فيعرف به، ولا نظير له فيقاس عليه، ولا تقع عليه الحواس الخمس، وإنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (١١: ٤٢) ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١٢٠: ٥) وغيرها. فالأشياء لا تدرك مشيئها وهو يدركها، فلذلك قال عزّ وجلّ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١٠٣: ٦)، فذهبت العامة إلى أن الأبصار هي أبصار الأعين وأنه لا يدرك بالأعين، وليس كما ظنوا، وإنما عنى جل اسمه أبصار الحواس الخمس المتفرقة الأعمال التي تدرك بها معرفة الأشياء كلها وأن الأشياء كلها لا تخلو من خمس معانٍ^٤ وهي الأصوات والألوان^٥ والطعوم والأجساد والأرواح، والبارئ ليس بصوت ولا لون ولا ريح ولا طعم ولا جسد، بل هو خالق لهذه الأشياء بائن عن صفاتها.

فإن قال قائل: إن القلب حاسة سادسة وإن البارئ يدرك بالقلب، قلنا له: إن القلب

١ تحمله: يحمله.

٢ إنما: وإنما.

٣ شيئاً: بشيء.

٤ معان: معاني.

٥ والألوان: والأنوار.

هو مدير الحواس وهو الحاكم عليها، والحواس بمنزلة الاستقصات وهي الأمهات، فما أدركته الحواس دبّره القلب وقاسه بقرينه واستدلّ عليه بشكله. والقلب لا يدرك إلا ما دلت عليه الحواس الخمس ولا يعرف إلا ما شاهدته، وهو غير منفرد بذاته، بل هو زوج مقرون بما هو ألطف منه وهو محتاج إليه وهو العقل، فالعقل من القلب بمنزلة الروح من الجسد والقلب للعقل بمنزلة الجسد للروح، وكل قلب لا عقل له فهو ساقط ميت مثل قلب البهائم. فإنما خلق الله الأشياء مزدوجة مقرونة مثناة لأنه لو خلق واحداً لساواه أو فرداً غيره^١ لكان ذلك الفرد قريناً له في فردانيته وشريكاً له في وحدانيته، ولما كان خالق ولا مخلوق، قال الله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢١: ٢٢)، لكن انفرد بالوحدانية عن الأقران، وخلق الخلق كله محتاجاً بعضه إلى بعض، دليلاً على أن له الانفرد بالوحدة ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (٢٣: ١٤). فهكذا كل ما شاهدناه في الدنيا قائم بالثنائية والازدواج، وكذلك ما غاب عنا من الأمور على ما جاءت به الأخبار عن الأنبياء عليهم السلام كما قالوا: جنة ونار، وثواب وعقاب، ولوح وقلم، وعرش وكرسی، وجبرئيل وميكائيل، والموقف والصراف، والحساب والميزان، وبذلك أخبر الله سبحانه عز وجل في كتابه فقال: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (٥١: ٤٩)، وقال: ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (٧٨: ٨)، وقال: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٦: ٣٦)، وقال: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرْكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِ [هـ] شَيْءٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (٤٢: ١١)، وقال: ﴿وَالشَّفْعَ وَالْوَتْرَ﴾ (٨٩: ٣)، فهذا دليل على نفي التشبيه عن الله تبارك وتعالى، ثم إن الله أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على فردانيته، فلذلك قال: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُنْفِي الْآيَاتِ وَالنُّذُرِ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٠: ١٠١)، وقال: ﴿وَكَايْنٍ مِنْ آيَةِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمْزُونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (١٢: ١٠٥)، وقال: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (٥١: ٢١)، ومثل هذا في كتاب الله كثير.

١ فرداً غيره: فرداً أو غيره.

٢ دليلاً: دليل.

٣ خلق: جعل، القرآن.

ثم إن الله اختار من خلقه صفوته وسماهم باسمين: نبيين ومرسلين، ووصفهم بصفتين: مبشرين ومنذرين، واصطفى منهم محمداً^١ وأحمد وبعثه إلى الثقلين: الجن والإنس، وإلى العرب والعجم، وجعل له دارين: مكة والمدينة، وفرق أصحابه فرقتين: مهاجرين وأنصاراً^٢، وأخى بين كل اثنين حتى أخى بينه وبين علي ابن أبي طالب عليه السلام، وأقام أحكام الدين على أصليين: الفريضة والسنة، وخلف فينا عند مصابه الثقلين: كتاب الله وعترته، وقال بعضهم: كتاب الله وستته^٣، وكلنا^٤ اللفظتين تدلان على معنى واحد، والكتاب في ذاته على نوعين: تنزيل وتأويل، باطن وظاهر، محكم ومتشابه، مكّي ومدني، ناسخ ومنسوخ، وحلال وحرام، أمر ونهي، وعد ووعد، مقدم ومؤخر، فيه خير^٥ ما كان وما يكون، ودعا عليه السلام إلى دين الإسلام والإيمان، قرينان بمنزلة الروح والجسد لا قوام لأحدهما إلا بالآخر. في بعض الروايات عن النبي عليه وعلى آله السلام أنه قال: "بني الإسلام على خمسة أشياء، قيل: ما هي يا رسول الله؟ قال: على الشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً"، وكل واحد من هذه الأصول مقرون بآخر، فشهادة أن لا إله إلا الله مقرون بشهادة أن محمداً رسول الله، لا يقوم أحدهما إلا بالآخر، وقرنت الصلاة بالوضوء، والزكاة بالصدقة، والصيام بالقيام، والحج بالعمرة، وأتباع الأنبياء عليهم السلام على ضربين: طائعين ومكرهين^٦، وذلك قوله: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ (٨٣:٣)، وفيهم عالم وجاهل وذلك قوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٩:٣٩)، ومطيع ومطاع لقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (٥٩:٤) وغيرها، وأمر ومأمور لقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ (٦٣:٢٤)، وخاص وعام لقوله تعالى^٧: ﴿يَهْدِي اللَّهُ^٨ مَنْ

١ محمداً: محمد.

٢ وأنصاراً: وأنصار.

٣ وستته: سنة.

٤ وكلنا: وكل.

٥ خير: خير.

٦ ومكرهين: مكرهين.

٧ تعالى: نورا.

٨ الله: -، القرآن.

يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴿١٠﴾ (٢٥-٢٦)، وفاضل ومفضل لقوله: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (٩٥:٤)، ومثل هذا في كتاب الله كثير مما لو ذكرناه لطال به الشرح.

ثم نقول: إن أقرب الوجوه كلها في تجريد التوحيد هو أن تنفي عن الخالق الذي خلق الروح والبدن من الجوهر والأجناس والصفة والفعل، لأن الروح شاغل للبدن والبدن شاغل للمكان، وكذلك سائر الأعراض كلها شاغلة للأجسام والأجسام شاغلة للأرض، وخالفها بخلافها لا يوصف بالحاجة إلى مكان ولا انتقال ولا زوال، إذ كان قبل ذلك أجمع ولا هو محمول ولا ممتزج ولا متبوي ولا حال في شيء. فكل موجود في الخلق فممنفي عن الله عز وجل، وكل ممكن فيهم فممتنع منه، وأسماءه في التنزيل وصفاته واقعة^١ على معانيها، وهي أعيان روحانية وجسمانية، فأسماءه جل وعز كقوله: يا رحمن يا رحيم، وصفاته^٢ كذلك: يا عظيم يا كريم يا عليم، وأسماءه وصفاته مضافة إلى أول اسم من أسمائه. فإذا عرفت هذه الأسماء والصفات قامت الحدود والأحكام، واستنار منار الإسلام، وظهر صدق محمد عليه السلام، فكان^٣ هذا فصلاً من تجريد التوحيد وتنقية المخلوقات وازدواجها وتشاكلها وتضادها ليكون ذلك دليلاً وعوناً للمرتادين.

ونقول والله المستعان: إن إقرار المخلوقين بالخالق جل اسمه من طريق صنعه غير نافع ولا منج^٤ لأن الإقرار به جل وعز غريزي وطبعي وعليه فطروا، والمعرفة الناجية تعليم واكتساب وبها اختبروا، فبالاكتساب تعرف الأحوال الغريزية والطباعية، وبالتعليم تعرف صحة الخبر ومعرفة المخبر. ولو كانت المعرفة بالله عز وجل ذكره منجية لهم اضطراراً كاضطرار معرفة الإثبات والإقرار به عز وجل إذا لبطل الوحي والكتب والأنبياء والرسل ولم يكن يُحتاج في معرفة الله إلى دليل أكثر من وجود صنعته، لأن قول الله لا يحتاج إلى دليل أكثر من وجوده^٥ وظهوره، فلما صح أن إثبات

١ واقعة: واقعة.

٢ وصفاته: وصفته.

٣ فكان: كان.

٤ فصلاً: فصل.

٥ منج: منجي.

٦ وجوده: جوده.

مَنْ لَا مَشَاهِدَةَ لَهُ مِنْ طَرِيقِ الصَّنْعِ ثَبِتَ أَنَّ مَعْرِفَتَهُ مِنْ جِهَةِ التَّعْلِيمِ^١ وَمِنْ طَرِيقِ الْأَنْبِيَاءِ وَالرَّسْلِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَكَذَلِكَ الْإِقْرَارُ بِالرَّسْلِ وَمَا جَاءَتْ بِهِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٥: ٣١) وَقَالَ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ [بِاللَّهِ] إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (١٠٦: ١٢) وَقَالَ: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (٣٠: ٦-٧) وَقَالَ: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (١٩: ١٣) وَقَالَ: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ (١٩: ٥٣) وَقَالَ: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٩: ٣٩) وَقَالَ: ﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾ (٧٨: ٢)، أَرَادَ بِالْأَمَانِي الدِّرَاسَةَ وَأَنَّهُمْ غَيْرُ عَارِفِينَ مَعَانِيهِ، وَقَالَ: ﴿وَلَا [يَمْلِكُ الَّذِينَ] يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٨٦: ٤٣) وَقَالَ: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (٣٦: ١٠). ثُمَّ مَدَحَ آخَرِينَ فَقَالَ: ﴿وَمَا يَفْعَلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (٤٣: ٢٩) وَقَالَ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ (٧: ٣) وَقَالَ: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (١١: ٥٨) وَقَالَ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (٢٨: ٣٥). فَأَخْبَرَنَا أَنَّهُ لَمْ يَخْشَ إِلَّا الْعُلَمَاءَ بِهِ وَبِدِينِهِ، وَالْإِقْرَارُ بِاللَّهِ وَالْعَمَلُ بِظَاهِرِ الشَّرِيعَةِ وَالْمَقَامُ عَلَيْهَا دُونَ مَعْرِفَةِ حَقَائِقِهَا مَذْمُومٌ غَيْرُ مَحْمُودٍ، بَلْ هُوَ كُفْرٌ لِقَوْلِهِ: ﴿أَفْتَرِئُونَنِي بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (٨٥: ٢)، لِأَنَّهُمْ آمَنُوا بِظَاهِرِ الشَّرِيعَةِ وَكَفَرُوا بِبَاطِنِهَا وَلَئِنْ الظَّاهِرَ لَيْسَ هُوَ الدِّينَ بِالْحَقِيقَةِ، بَلْ هُوَ طَرِيقٌ إِلَى الدِّينِ وَحَقٌّ لَا يَثْبِتُ إِلَّا بِحَقِيقَتِهِ، لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ (٨٢: ١٠) وَقَالَ: ﴿لِيُحِقَّ اللَّهُ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (٨: ٨)، فَالظَّاهِرُ حَقٌّ وَالْقَائِلُ بِهِ صَادِقٌ وَالْعَامِلُ بِهِ مُصِيبٌ إِنْ عَرَفَ حَقِيقَةَ قَوْلِهِ وَعَمَلَهُ لِأَنَّ

١ التعليم: العلم.

٢ هو: - القرآن.

٣ وأيضاً ٤٠: ٥٨.

٤ وأيضاً ٥٣: ٢٨.

٥ وقال: وقال.

٦ الله: - القرآن.

٧ المشركون: المجرمون، القرآن.

الله جل وعز يقول: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ﴾ (٨:٣٣)، وهو أن يُسالوا عن حقيقة قولهم وعملهم، فإن أفلحوا وإلا فهم كسائر أهل الشرائع المخالفين، لقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٦٢:٢). ألا ترى أنه قد جمعهم في المخاطبة وأوجب بهذه الآية أنهم لم يؤمنوا بالله ولا باليوم الآخر، وإنما سموا مؤمنين لإيمانهم بالقول والعمل دون العلم الذي هو حقيقة قولهم وعملهم، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ (٨:٦٤) وقوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (٨٢:٢٠)، فدل بهذا القول أن التوبة الإيمان الأول، والعمل طريق إلى الهداية وهو الإيمان الثاني، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ [واليوم الآخر]﴾ (١١:٦١-١٠) فأخبر أن التجارة الناجية من العذاب الإيمان الثاني. ومثل هذا في كتاب الله كثير، فقال العمل بظاهر الشريعة سبب إلى الدين وطريق إليه، وقال الله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ ثَبَاتًا * وَإِذَا لَأَتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا * وَلَهْدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (٦٧-٦٦:٤). فالإقرار بالشهادتين والعمل بسائر الفرائض، وهو ظاهر الشريعة التي أكره الناس عليها وقهروا بالسيف على الدخول فيها والقول والعمل بها، لقوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (٣٩:٨). فلما قبلوا منه طائعين مكرهين أقام فيهم الحدود كلها كما أمر صلى الله عليه، فمن ارتد عن الإسلام بعد الدخول فيه قتل ومن أتى ما وجب عليه حد جلد، فبقبولهم ظاهر الإسلام الذي هو ظاهر الشريعة ودخلوهم فيه أكسبهم في العاجلة حقن الدماء وتحصين الأموال وأمناً من الذل والجزية وسبي الذرية. وبمعرفة حقيقتها يوجب لهم ثواباً في المعاد لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: “أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا بها من دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله”. فظاهر الشريعة الذي أكره الناس عليها هو صلاح المعيشة في العاجلة، وليس هو الدين نفسه الذي هو صلاح

١ القرآن (٤: ١٣٦): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي...﴾

٢ آمنوا، فآمنوا، القرآن.

٣ القرآن (١١: ٦١): ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾

المعيشة في الآخرة، ويؤكد هذا القول قول الله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (٢: ٢٥٦) وقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (١٠: ٩٩).

ثم حثهم على طلب العلم ومعاني الأمثال التي ذكرها الله في كتابه مثل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَدْعُونَ^٢ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ (٢٢: ٧٣) وقوله: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٥٩: ٢١) وقوله: ﴿وَضَرَبْنَا لَكُمْ^٣ الْأَمْثَالَ﴾ (١٤: ٤٥) وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ (٢٩: ٤٣) وقوله: ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ﴾ (٢٥: ٣٩) وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (١٧: ٨٩) وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (٢: ٢٦). ومثل هذا في كتاب الله كثير، فلهذا قال: ﴿كَتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ [مُبَارَكٌ] لِيُذَكِّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَنْذَكِرَ^٤ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (٣٨: ٢٩) وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (٤: ٨٢) وقال: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ^٥﴾ (٢٨: ٥١) وقال: ﴿فَعَصَيْتَ عَلَيْهِمُ الْآيَاتِ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ (٢٨: ٦٦).

ولم يحثهم^٦ على التفكير في الأمثال المضروبة في كتاب الله والتدبر لآياته ولم يكلهم إلى أنفسهم حتى أقام لهم الدليل وهو العليم^٧ الخبير، وقال: ﴿الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ (٢٥: ٥٩) وقال: ﴿وَلَا يَتَّبِعُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (٣٥: ١٤) وقال: ﴿فَاسْأَلُوا^٨ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ٤٣ و ٢١: ٧) وقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ﴾ الآية^٩ (٤: ٨٣) وقال: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ (٤٢: ١٠)، أفتراه

١ يا أيها الذين آمنوا: يا أيها الناس، القرآن.

٢ يدعون: تدعون، القرآن.

٣ لكم: لهم.

٤ ضربنا: صرّفنا، القرآن.

٥ وليتذكر: وليذكر.

٦ يتذكرون: يذكرون.

٧ يحثهم: نحثهم.

٨ العليم: العالم.

٩ فاسألوا: واسألوا.

١٠ ﴿وَإِذَا خَافُكُمْ مِنْ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ إِذْاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَمِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾

كلّف عباده سؤالاً معدوماً؟ سبحانه وهو أعدل من ذلك وأراف بعباده، وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال: ”اطلبوا العلم ولو بالصين“، وقال: ”طلب العلم فريضة على كل مسلم“.

فلو كان الذي حثهم عليه هو الظاهر دون الباطن لما أوجب عليهم الطلب لأن الظاهر موجود عند الكل، والموجود لا يوجب الطلب، ولا يوجب التعليم، وإنما حث رسول الله صلى الله عليه وسلم على طلب العلم، علم الباطن، فاعرف اللفظ تعرف مراد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله السلام، ثم دلهم على معدن العلم ومعالم الدين، فقال: ”أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب“، فلهذا قال سبحانه: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (١٨٩: ٢)، فالبيوت هم الأولياء وأبوابهم الأوصياء عليهم السلام.

وقال الصادق عليه السلام: ”والله لن تصلوا إلى المدينة حتى تدخلوا من الباب، وكان هذا القول منه^٢ حجة عليهم ودلالة منه لهم ليتبعوا آثار معاني^٣ علم الله“، وقال: ”الحق مع هذا، وأشار إلى علي“، وقال: ”هذا حربه هم المفلحون“، وقال: ”اللهم أدر الحق مع علي حيث دار، فمن أتى وأخذ عنه فاز ونجا، ومن عدل عنه ضلّ وغوى“. ولن يصل واصل إلى حقيقة دين الله إلا بالعهود المؤكدة والمواثيق المغلظة على ما سنّه الله عز وجل في الأنبياء وأتباعهم الصالحين، ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (٢٣: ٤٨)، فذلك قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (٧: ٣٣)، ألا ترى أنه قد ذكرهم بأسمائهم بالذي أخذ عليهم بإبلاغ الحجة ليكون للعالم بهم أسوة ولأن لا يعتلّ أحد منهم بعلّة في مخالفة عهد أو ترك شرط أو معذرة الله على نفسه، لأن لهؤلاء^٤ عليهم السلام أئمة باطنون ودعاة صادقون، لأن بهم معترفون وعلى فنون شرائعهم مقيمون، ويّين لكل ذي^٥ دين من المختلفين

١ ولا: بل.

٢ منه: معه.

٣ معاني: معان.

٤ لهؤلاء: هؤلاء.

٥ لكل دي: لذي.

أن [الن] يعرف حقيقة دين الله أو يكون له حظ في اليقين من غير عهد يلزمه الوفاء^١ به والتعاهد له، قال الله: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا * أَطْلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (١٩: ٧٧-٧٨) وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (١٧: ٣٤)، وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ (٢: ٤٠) وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ (١٦: ٩١) وقال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (٢٣: ٨) وقال: ﴿وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ﴾ (٦: ١٥٢) وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَخَذُونَ آيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ (١٦: ٩٢) ﴿فَتَرَلْ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا الشَّوْءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (١٦: ٩٤).
قد بين الله أن الناكثين بعهدهم الزالة أقدامهم الضالون عن سبيلهم و[أن] الموفين بعهدهم^٢ ثابتة أقدامهم قد هلدوا إلى صراط مستقيم واستمسكوا بعروة الله الوثقى، وقد بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى النساء لأن الله أمره بذلك لقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ إلى قوله: ﴿فَبَايَعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ﴾ (٦٠: ١٢) وقال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (٤٨: ١٨)، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (٤٨: ١٠).
فقد ثبت أن الله أخذ على أنبيائه الموثيق وأخذت الأنبياء على أتباعهم كما أمرهم عز وجل، سنة الله التي قد خلت في عباده. فمن نقض عهده كان منافقاً ضالاً عن رشده، ومن وفى به كان مؤمناً قد هدي إلى علم الباطن والظاهر وتأويل التنزيل ومعاني الأمثال، وسلم من الشكوك والشبهات ومن الاختلاف إلى الائتلاف، وأقام الإيمان مع الإسلام طائعاً غير مكره، وبان له الرشد من الغي، واستمسك بحبل الله المتين وعروته الوثقى. والدين بالحقيقة هو الدخول في الإيمان مع الإسلام ومعرفة الظاهر

١ الوفاء: للوفاء.

٢ لأوتين: لاأخذن.

٣ فتزل: أن تزل.

٤ عظيم: اليم.

٥ بعهدهم: بعهد.

مع الباطن والتأويل مع التنزيل، والإسلام حق والإيمان حقيقة الحق، ولا وصول إلى معرفة الحق إلا بمعرفة الحقيقة كما قال رسول الله صلى الله عليه: “إن لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نور”، فالحق قد دعا إليه النبيون جهراً بالسيف وهو ظاهر الشريعة، و[الحقيقة هي] تأويل التنزيل، فمن أقام على ظاهر الإسلام دون معرفة باطنه حرم ماله ودمه وأمن من الذلة والجزية في الدنيا، وإن أقام الإسلام والإيمان كان الإيمان آمناً وحرماً في معاده، وسلمت روحه التي هي قوام جسده والجامعة لأجزائه من عذاب النار، فلذلك حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه حرمين ليكون دليلاً ومثلاً [على] أن الدين على أصليين، أحدهما حرم الجسد والآخر حرم الروح، كما أن الجسد حياته وقيامه بالروح كذلك الإسلام قوامه الإيمان.

وكذلك العلم روح والعمل جسد، والعالم والد والمتعلم ولد، وظاهر الشريعة جسد والباطن روحه، كما شرحنا في صدر كتابنا هذا أن الأشياء مزدوجات كلها ديناً ودنياً، فأهل الظاهر موتى بجهلهم للباطن، فإذا استجابوا للباطن حيوا ومشوا في الناس بنور العلم، وخرجوا من ظلمات الفرق المختلفة المتناقضات إلى الائتلاف والرحمة، ألا ترى إلى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (٢٤: ٨) وقال: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (١٢٢: ٦)، ولو كانوا مستجيبين لله على الحقيقة لم يقل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [به] وإنما سماهم مؤمنين لأنهم آمنوا بظاهر الشريعة، فهؤلاء المؤمنون على حق مقررون له مجتمعون عليه، متفرقون عليه متساقون متلاعنون جاهلون بحقيقته، قد أقروا بما لم يعرفوا وقبلوا ما لم يعلموا، فهم ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (٢١: ١٦). أما ترى أنه عاب أمثالهم فقال: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (٨٥: ٢)، وقال: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ

١ أن: مكرر في الأصل.

٢ أو من: آمن.

٣ كمن مثله: كمن هو.

٤ لما: لا.

٥ بحقيقته: بحقيقة.

لَتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ (٨:٥٧)، وقال: ﴿لِيَزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (٤:٤٨)، فالمؤمنون بالحقيقة مقرون بالظاهر الذي هو الحق، عارفون بالباطن الذي هو حقيقة الحق، قد أحياهم الله بنور العلم كما قال: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (١٢٢:٦).

فرسول الله صلى الله عليه وسلم أقام فرائض الدين مقرونة بعضها ببعض، فقرن بالفرائض السنن وأعلم أن الفرائض من الله عز وجل والسنن من أنبيائه عليهم السلام، فدل بالفرائض والسنن على المقيمين فيها، فالفرائض تدل على مراتب النطقاء عليهم السلام، والسنن تدل على الأوصياء، لأن الله تولى^١ إقامة النطقاء بغير واسطة من البشر، والسنن بعد الفرائض [تدل على الأوصياء] لأن الله فرض طاعتهم بعد طاعته وطاعة أنبيائه عليهم السلام، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (٥٩:٤) فإن^٢ الفرض والسننة في معرفة الإمام والحجة في كل عصر وزمان، فالفرض هو الناطق والسننة بابه عليهم السلام لا فرق بينهما، وكذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تارك سنتي ملعون"، أراد بالسننة بابه الذي هو وصيه وحجته الذي اصطفاه لتأويل شريعته. قال الله تعالى تصديقاً لذلك: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (٥٣:٣-٤) وقال: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (٩٠:٦٦) وقال: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (٤٣:٦٩-٤٦)، ثم حث على طاعته، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (٥٩:٧) وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٦٣:٢٤) وقال: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ (٥٤:٢٤) وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (٣٦:٣٣).

١ وقال: وقالوا.

٢ تولى: الولي تولى.

٣ فإن: وإن.

٤ والسننة: والسنن.

٥ ما: لا، القرآن.

٦ وايضاً ٤٢:٢٣.

فالناطق والأساس بمنزلة الأب والأم^١ في الحقيقة والمؤمنون بمنزلة الأولاد، قال الله سبحانه: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ (٦: ٣٣)، وهو أب لهم، وكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبير المؤمنين علي عليه السلام: ”أنا وأنت أبوا هذه الأمة“، وقال الصادق: ”المؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه، أبوهما النور وأمهما الرحمة“، فالنطفة التي تكوّن منها الإنسان تخرج من ظهر الأب، فتصير إلى بطن الأم، فتخفى هناك وتقوى إلى الوقت المعلوم حتى [كانا] سبب شرفها، وإن خرجت من ظهر الأب [الذي هو النبي] ثم تدخل في بطن الحجة الذي هو بمنزلة الأم فهناك يعرف توحيد الله ويكمل دينه، والعلم والعمل، فإنهما بمنزلة النطفتين من الأبوين اللذين كانا سبب تكوين الإنسان. فمن وقف على ظاهر الشريعة وجهل باطنها بطل دينه وكانت منزلته منزلة النطفة التي خرجت من ظهر الأب ولم تصل إلى بطن الأم: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٣: ١٣) وغيرها، فقد ثبت بما استشهدنا من الكتاب والآيات والآثار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم للأمة أب وأزواجه أمهاتهم لقوله في الأزواج في الباطن أن الأزواج هم الأبواب. ولو كان الأمر كما ذهب إليه الأمة وأن أزواجه نساؤه لما حرم على الأمة النظر إلى حرمه، متى كان النظر إلى الأمهات حراماً^٢ وإنما عني بأزواجه حججه، جعلهم أبواباً لنفسه، وكانوا له أشكالا في دينه ومرافقين^٣ له في أمره، ولم يرد بذلك نساءه، قال الله تعالى: ﴿اخْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ (٢٢: ٣٧) عني بذلك أشكالهم ومرافقيهم في دينهم. وقد يجوز أن تكون المرأة كافرة وزوجها مؤمن وتكون المرأة مؤمنة وزوجها كافر كنوح وامراته وفرعون وامراته ولوط وامراته، فالزوج هو الشكل والقرين، قال الله تعالى: ﴿وَأَخْرَجْنَا مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجًا﴾ (٥٨: ٣٨)، وإنما تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظاهر باثنتي عشرة امرأة ليكون ذلك دليلاً على إقامة اثني عشر باباً له في الباطن يدعون الناس إلى تجريد التوحيد

١ الأب والأم: الأم والأب.

٢ أزواجه: أزواجهم.

٣ حراماً: حرام.

٤ مرافقين: مرافقون.

٥ أنفسهم: - القرآن.

وتأويل التنزيل، وهم للمؤمنين بمنزلة الأمهات والنبى بمنزلة الأب لهم.

وقد كان محمد عليه السلام أحب^١ نساء وأزواجاً [بما أوهم] أن يكون فعل ذلك رغبةً منه في النساء أو شهوةً منه للنكاح^٢، فجهلت العامة معنى فعله فنسبته إلى الرغبة في النساء لقوله: "حُبَّ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ: الطَّيِّبِ وَالنِّسَاءِ وَقِرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ" فأراد بالطيب العلم وبالنساء^٣ الأبواب وبالصلاة^٤ وصيته القائم بأمره، وهو الصلاة الآمرة الناهية، وهذه الصلاة فعل لما قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (٤٥: ٢٩)، فالصلاة أولياء الله الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر.

ودليل آخر أنه جعل لمسجده اثني عشر باباً. قال عليه السلام: "سَدُّوا الْأَبْوَابَ كُلَّهَا إِلَّا بَابَ عَلِيٍّ"، إشارةً إليه في أنه المتولي بعده والحجة المفترضة الطاعة عليهم أجمعين، ثم أمرهم ألا يدخلوا المسجد إلا من بابه، دلهم بذلك أنه لا يصل أحد إلى معرفة توحيد الباري ومعاني شريعته ولا يسمع حرفاً من تبيان ما جاء به محمد عليه وعلى آله السلام إلا من جهة عليٍّ إجلالاً له وكرامةً أكرمها الله بها ومنزلةً أعطاه الله إياها وإمامة جعلها الله في عقبه. فقد روت عوام الشيعة أن رسول الله صلى الله عليه جعل طلاق نساءه إلى أمير المؤمنين، وهذا مثل جهلوا معناه، وإنما أراد بذلك تفويض حججه إليه ليقدم منهم من شاء ويؤخر منهم من شاء.

وكذلك اختار في ظاهر الأمر اثني عشر رجلاً من الأنصار ليكونوا كفلاء على قومهم ككفالة الحوارين لعيسى بن مريم عليه السلام، أراد بذلك تعريف الأمة أنه اختار اثني عشر من أصحابه لينصروه بإقامة الدعوة إليه في الباطن، وهم النقباء والأنصار بالحقيقة، لا عامة الأنصار الذين لم يعلموا حدود ما أنزل الله، وقد قال عليه السلام: "الْأَنْصَارُ كَرِّشِي وَعَيْتِي وَمَعْدَن سِرِّي وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ شِعْباً لَسَلَكَتُ شِعْبَ"

١ أحب: أظهر.

٢ للنكاح: لنكاح.

٣ وبالنساء: والنساء.

٤ وبالصلاة: والصلاة.

٥ لما: لها.

٦ ما: مما.

٧ ائني: ائني.

٨ ائني: ائني.

٩ الذين: الذي.

الأنصار ولولا الهجرة لكنت رجلاً من الأنصار، اللهم أعز الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار وموالي الأنصار. أفترى كلاً من الأنصار وأبنائهم ومواليهم مع ما^١ له من الذنوب والكبائر يستوجب^٢ هذا الدعاء وقد كان منهم من خالف وناقض وعاند وضلّ وهلك؟ بل كان هذا الدعاء لحججه الاثني عشر الذين نصرّوه بالحقيقة في تجريد التوحيد ونفي الشبهة عن الله عز وجل، وهم أصحابه الذين قال فيهم: ”أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم“^٣، وقال: ”لا تسبوا أصحابي“، ولم يعن^٤ بأصحابه^٥ المهاجرين والأنصار من الأضداد الذين لعنهم الله في عامة أصحابه عليه السلام، وكيف يكون الملعون قدوة يُهتدى به؟

فالأنصار النقباء وأبنائهم الدعاة وأبناء أبنائهم المأذونون^٦ ومواليهم المؤمنون الذين أقام^٧ لهم الولاية، وإنما سمّوا نقباء لأنهم استخرجوا الباطن من الظاهر ونقبوا المعاني الحقيقية الغامضة التي جهلها^٨ أهل الظاهر. والنقيب في كلام العرب المستخرج للمعاني الفطن لها الذي ينقب الكلام ويظهر المكنون، وقد ذكرهم الله في كتابه فقال: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ (١٢: ٥)، وقال: ﴿وَقَطَعْنَاهُمْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ^٩ أَسْبَاطًا﴾ (١٦٠: ٧)، ومما قاله في قصة موسى: ﴿قُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا^{١٠} عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾ (٦٠: ٢)، يعني بالعيون الحجج الاثني عشر الذين كانوا عيوناً للعلم ومُشرباً للمؤمنين. وكان للمسيح اثنا عشر تلميذاً، وقال في الإنجيل: ”أنا أجيبكم بالأمثال ولا يقبل عني إلا هؤلاء التلاميذ الاثنا^{١١} عشر“، وقال قوم من العامة أن

١ كلاً من الأنصار وأبنائهم ومواليهم مع ما له: كل أنصار وأبنائهم ومولاهم له من.

٢ يستوجب: ما يستوجب.

٣ قارن دعائم الإسلام، ١: ٨٦-٨٧.

٤ يعن: يعني.

٥ بأصحابه: + بأمته.

٦ المأذونون: المأذون.

٧ أقام: أقاموا.

٨ جهلها: جهله.

٩ ولقد: وإذ.

١٠ اثني عشرة: اثني عشر.

١١ اثنا: اثني.

١٢ الاثنا: الاثني.

حواريي^١ المسيح كانوا قَصَّارين، وقال آخرون: كانوا صَبَّاغين، وقال آخرون: كانوا صيادين، وكل قد أصاب في القول وأخطأ في المعنى، فمعنى من قال إنهم [كانوا] قَصَّارين فإنهم كانوا يقصرون الناس بالعلم ويطهرونهم به من النجس ويوضحون لهم ما التبس عليهم من كتبهم وشرائعهم بالبراهين الواضحة والألفاظ الموجزة، ومعنى أنهم كانوا صباغين فإنهم كانوا يصبغون الناس بعلم الباطن بعد الظاهر، فللظاهر لون وللباطن ألوان، ولذلك سُمِّي يحيى بن زكريا الصباغ لأنه كان يصبغ الناس في الظاهر بالماء الذي يسمى المعمودية^٢، وفي الباطن بالعلم، وكانت هذه الصبغة سنة في بني إسرائيل دليلاً على الصبغة في الباطن بالعلم، قال الله سبحانه: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (١٣٨: ٢) أراد دين الله، وقال: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصِبْغٌ لِلْكَالِينَ﴾ (٢٣: ٢٠)، علم للمتعلمين^٣، ومعنى كانوا صيادين، عني به أنهم كانوا يدعون الناس من الظاهر إلى معرفة الباطن، كما هو مكتوب في الإنجيل أن المسيح مرَّ على شاطئ نهر الأردن فرأى قوماً يصيدون السمك فقال لهم: "دعوا صيد السمك واتبعوني أجعلكم تصيدون الناس".

فالأمثال كثيرة والدلائل واضحة منيرة، ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (٣٦: ٩)، فهل يجوز لهم أن يجعلوا هذه الشهور ديناً دون سائر الفرائض والسنن، وما بال هذه الفرائض لم يجعلها ديناً وجعل الشهور ديناً؟ وهذا ما لا يجوز في ظاهر الشريعة، وإنما يثبت في باطنها، فالمراد بالاثني عشر الذين دعوا إلى إمام الزمان وإلى تجريد التوحيد بلا تشبيه ولا تعطيل، فمن عرفهم وأخذ عنهم استقام دينه لقوله في الشهور: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (٣٦: ٩) وغيرها، ومما يوجب الاعتبار والفكر فيه أن الله تعالى بعث مائة ألف نبي، والمصطفون منهم ستة^٤ سلام الله

١ حواريي: حواري.

٢ المعمودية: المعمودية.

٣ للمتعلمين: المتعلمين.

٤ اثنا: اثني.

٥ والمصطفون: والمصطفين.

٦ ستة: سبعة.

على ذكرهم: آدم ونوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى، ذلك قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ (٣٣-٣٤)، فهؤلاء خيرة الله من خلقه^١ وصفوتهم من عباده، وهم أصحاب الكتب والشرائع والأمر والنهي ليس لغيرهم^٢ شريعة، بل الأنبياء والرسل قاموا بشرائع هؤلاء الستة وكل كتاب سوى كتب هؤلاء فهي أمثال ومواظ ودعاء وتسييح ليس فيها أمر ولا نهي. وإنما خلق الله الأيام السبعة ليستدل بها على النطقاء السبعة، ثم خلق الله بعد ذلك السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام دون اليوم السابع لتكون الأيام^٣ الستة دليلاً على النطقاء أصحاب الشرائع، وقد كان جل اسمه قادراً أن يخلق السموات والأرض وما بينهما في لمحة البصر لأنه قال وقوله الحق: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (٥٤: ٥٠) وقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١٦: ٤٠). ثم جعل [من] هؤلاء النطقاء خمسة أولي العزم، وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم أجمعين، ولم يكن آدم من أولي العزم، والعزم في كلام العرب الحتم والقطع، وإنما سُمِّيَ هؤلاء الخمسة أولي العزم دون آدم لأنه أول من أسس الدين وابتدأ الشريعة.

ثم قام بشريعتهم من بعده من الأنبياء والأولياء وأهل الدين حتى جاء نوح بشريعة جديدة، نسخ شريعة آدم عليه السلام وعزم على الناس بالأخذ بما جاء به وحرم عليهم بعض ما كان في أيديهم من الأمر الأول، فمن آمن به وصدق وعمل بشريعته كان مؤمناً ومن خالفه فأقام على جملة الأمر الأول كان كافراً. ثم قام بشريعته من كان بعده من الأنبياء والأولياء وأهل الدين حتى جاء إبراهيم، فأتى بشريعة جديدة ونسخ شريعة نوح وعزم على الناس بالأخذ بما جاء به وترك بعض ما كان في أيديهم، فمن أطاعه كان مؤمناً ومن عصاه وأقام على جملة الأمر الأول كان كافراً. ثم قام بشريعته بعده الأنبياء والأولياء وأهل الدين حتى جاء موسى عليه السلام، فأتى بشريعة جديدة ونسخ شريعة

١ خلقه: خليفهم.

٢ لغيرهم: بغيرهم.

٣ الأيام: أيام.

٤ قولنا لشيء: أمرنا.

٥ أردناه: أردناه.

٦ سمي: سموا.

إبراهيم وعزم على الناس في الأخذ بما جاء به وترك ما في أيديهم، فمن أطاعه كان مؤمناً ومن عصاه وأقام على الأمر الأول كان كافراً^١. ثم قام بشريعته من كان بعده من الأنبياء والأولياء وأهل الدين حتى جاء [عيسى عليه السلام، فأتى بشريعة جديدة ونسخ شريعة موسى وعزم على الناس في الأخذ بما جاء وترك ما كان في أيديهم، فمن أطاعه كان مؤمناً ومن عصاه وأقام على جملة الأمر الأول كان كافراً. ثم قام بشريعته من بعده من الأنبياء والأوصياء وأهل الدين حتى جاء] محمد صلى الله عليه وسلم فأتى بشريعة جديدة ونسخ شريعة عيسى وعزم على الناس في^٢ الأخذ بما جاء به وترك ما في أيديهم، فمن أطاعه كان مؤمناً ومن عصاه كان كافراً، فشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع المتقدمة وشريعته لا تُنسخ ولا تتغير ولا تبدل إلى يوم القيامة، فالحلال ما حلّله والحرام ما حرّمه، فهو في أصحاب الشرائع ليس له نظير.

وكل واحد منهم في زمانه أقام لنفسه أساساً، وهو الوصي، وجعل له من اللوائح اثني^٣ عشر لاحقاً، وهم الأبواب، بأمر يجري فيهم للدعوة؛ الواحدة المنقسمة بين الذين^٤ يفرقهم في الجزائر لينشر تأويل التنزيل والشريعة، كل واحد منهم في جزيرة، كما أسسه الأساس عليه السلام، وهم الذين ذكرهم الله في كتابه فقال: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا﴾ (١٦٠: ٧) وقال: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ (١٢: ٥)، كل واحد منهم يقيم الأجنحة في جزيرته في كل قطعة، وهم الدعاة، ليوّدي صاحب البقعة في بقعته كما يوّدي اللاحق لمن دونه^٥ من تبيان ما أتى به محمد عليه السلام، فهذه سنة محمد صلى الله عليه وسلم في زمانه وسنة^٦ النطقاء من قبله.

فلما مضى محمد وأساسه عليهما السلام أقام إماماً^٧ مقام الناطق وجعل له اثني عشر^٨ لاحقاً، وجعله صاحب الأمانة لا يزيد في شيء مما أسسه الناطق والأساس

١ وأقام على الأمر الأول كان كافراً: كان كافراً وأقام على الأمر الأول.

٢ في: -

٣ اثني: اثنا.

٤ فيهم للدعوة: بينهم للحياة.

٥ الذين: التبیین.

٦ وقطعناهم اثني عشرة أسباطاً: في الأصل بياض قدر أربع كلمات + سطر.

٧ دونه: حوله.

٨ سنة: وسنن.

٩ أقام إماماً: قام إمام.

ولا ينقص، وهو صاحب الأمانة قد استودعه الناطق ما حمّله من أفعال الملكوت ليكون المؤدي بعده^١ إلى اللواحق كما وجد السبيل جارياً فيها ما دام حياً. فإذا فارق هذا العالم أقام مقامه مثله يؤدي مثله، لا يعزب عنه شيء^٢ مما يحتاج إليه العباد، حتى يبلغ عددهم سبعة أئمة سابعهم يكون ناطقاً، لكل منهم اثنا عشر لاحقاً يؤدون ما ورّثه الأساسان^٣ من علم النجدين بتأييد الأصلين، فيكون هو الواسطة بينهما^٤ وبين من هو دونه من^٥ اللواحق والأجنحة والمؤمنين، وإن التأييد لا يبعد عن اللواحق، فيتم الدور السابع، فتلك سبعة أئمة الذين ذكرهم في كتابه فقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ (١٧:٢٣).

وقد بين أن أصحاب الأدوار ستة، وهم أصحاب الشرائع، فلذلك ثبتت الدنيا على ستة أدوار النطقاء، يؤكد ما قلناه قوله عز وجل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾، أراد به النطقاء الستة، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (٣:١٠ و ٥٤:٧)، أراد استواء أمر النطقاء بالسابع القائم. فأول الأدوار آدم عليه السلام وأساسه منه والأئمة سبعة، ستة منهم مكتومون^٦ في أزمنة متفرقة ودهور مختلفة، إمام بعد إمام وخلف بعد سلف، لكل إمام منهم حجة على أهل زمانه، يقيمون شريعة آدم عليه السلام ويعرفون الناس ما يحتاجون إليه من أمر دينهم، حتى جاء دور نوح عليه السلام واستأنف شريعة جديدة، ثم قام من بعده أساسه سام والأئمة سبعة، ستة منهم مكتومون^٧ يقيمون الشريعة على منهاج نوح، يحللون حلاله ويحرمون حرامه، حتى جاء^٨ إبراهيم وهو سابعهم، فختم شريعة نوح واستأنف إبراهيم شريعة جديدة وأقام من بعده أساسه إسماعيل، والأئمة سبعة، ستة منهم مكتومون يقيمون الشريعة^٩ على

١ بعده: بعدهم.

٢ شيء: شيئاً.

٣ الأساسان: الأساسين.

٤ بينهما: بيهما.

٥ دونه من: فوقه ومن.

٦ مكتومون: مكتومين.

٧ مكتومون: مكتومين.

٨ جاء: لحا.

٩ الشريعة: شريعة.

منهاج إبراهيم، ويحللون حلاله^١ ويحرّمون حرامه، حتى جاء موسى عليه السلام وهو سابعهم، فختم شريعة إبراهيم واستأنف شريعة جديدة، ثم قام من بعده أساسه يوشع بن نون بعد وفاة هارون، والأئمة سبعة^٢، ستة منهم مكثومون يقيمون الشريعة على منهاج موسى، يحللون حلاله ويحرّمون حرامه، حتى جاء عيسى وهو سابعهم، فختم [شريعة موسى واستأنف شريعة جديدة، ثم قام من بعده أساسه] شمعون بن توما الاصطفي، والأئمة سبعة، ستة منهم مكثومون^٣ يقيمون الشريعة على منهاج عيسى، يحللون حلاله ويحرّمون حرامه، حتى جاء محمد عليه السلام وهو سابعهم، فنسخ ما كان من الشرائع التي كانت قبله^٤ واستأنف شريعة جديدة، ثم قام من بعده أساسه علي صلوات الله عليه والأئمة السبعة من بعده من ولده، ستة منهم مكثومون^٥ يقيمون الشريعة على منهاج محمد عليه السلام، يحللون حلاله ويحرّمون حرامه ويشرّون بظهور القائم بالحق، المنتقم من الظلم، ذابح إبليس اللعين.

وقد بين الله جلّ اسمه آثار أوليائه وشواهدهم في تركيب العالم وشرائع الرسل لأن لا ينكر أحد إلا جحداً وعتواً واستكباراً ولتكون الحجة لله عز وجل لازمة عباده من جميع الجهات. ومن الشواهد على الأئمة المكثومين أن^٦ موسى عليه السلام أمر أمته أن يعملوا ستة أيام ويبتطوا العمل في اليوم السابع، وهو السبت، ويجعلوه عيداً لهم، دلالة منه على الستة المكثومين أنهم يقيمون شريعته وأن السابع ينسخها ويأتي بأمر جديد يكون للمؤمنين بمنزلة العيد الذي أوجب عليهم الاجتماع فيه، وكذلك أمر عيسى عليه السلام أن تعمل أمته ستة أيام وتتخذ اليوم السابع عيداً، وهو الأحد، وكذلك أطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة في مساجد^٧ القبائل والمحال ستة أيام وأوجب عليهم الاجتماع في اليوم السابع، وهو يوم الجمعة، وأنزل الله في ذلك قرآناً فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ

١ حلاله: حلال.

٢ سبعة: السبعة.

٣ مكثومون: مكثومين.

٤ قبله: قبل.

٥ مكثومون: مكثومين.

٦ أن: بأن.

٧ مساجد: مساجد.

الله ﴿٩:٦٢﴾، فأمرنا أن نتخافت في القراءة في الستة أيام لصلاة الظهر وغيره من صلاة النهار، وهى تصلّى على سبع ساعات من النهار، وأن نجهر بالقراءة في اليوم السابع، وهو يوم الجمعة. وذلك أن [مقيمي] الشريعة^١ ستة أئمة مكتومون^٢ وأن السابع يكشف نفسه ويعلن^٣ دعوته ويكون للمؤمنين بمنزلة العيد الذي يجب عليهم الاجتماع إليه وأن النطقاء الستة كانوا دعاء إلى الناطق السابع لأنهم دعوا إلى الإيمان بالله واليوم الآخر، وهو الناطق السابع، قال الله عز وجل: ﴿ذَلِكَ يَوْمَ مَجْمُوعٍ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمَ مَشْهُودٍ * وَمَا تُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّغْدُودٍ﴾ (١١: ١٠٣-١٠٤) إلى قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (١١: ١٠٥) ولم يقل بإذني.

ثم لما خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام خلق السموات والأرضين سبعا^٤ سبعا والأفلاك سبعا والنجوم سبعا والبحار سبعا والأقاليم سبعا والأيام سبعا وأبواب جهنم سبعا وطول الإنسان بشبره سبعا والخروق في الوجه سبعا، أذنان وعينان ومنخران وفم، وجسد الإنسان مركب على سبع، مخ وعظم وعصب وعروق ولحم ودم وجلد. ثم ابتدأه من سبعة أخرى التي ذكرها الله عز وجل في كتابه فقال: ﴿خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ (٢٣: ١٢-١٧). والطرائق هم الأولياء، السبعة طرق إلى الله جل جلاله، وذلك أن المولود^٥ إن ولد لسبعة عاش وإن ولد لثمانية مات، فإن يكن المعنى في الأكثر فالثمانية أكثر من السبعة، إلا أن الله عز وجل جعل الحياة في السبعة حتى أن الناس ليتبركون بها ولا يدرون ما السبب، فإن وُلِدَ وُلِدَ أسبوعاً له أسبوعاً، والسنة في ختانه^٦ في اليوم السابع، ويتعبد^٧ في سبع

١ الشريعة: شريعة.

٢ مكتومون: مكتومين.

٣ ويعلن: ويعلني.

٤ ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ...﴾

٥ سبعا: سبوعاً.

٦ أن المولود: المولودات + (حاشية) ط وذلك أن المولود.

٧ ختانه: حيواته.

٨ ويتعبد: وسعر.

سنتين، وعلم الصلاة في سبع سنين، وإن مرض مريض فإنما يُنتظر له العافية في اليوم السابع، وإن مات حُتِطَ على سبع مساجد وأُخذت له سبع ورقات من الصدر وكُفن في سبعة أثواب.

ثم جعل القرآن سبعة أسباع، ورُوي أن الرسول قال: "إن القرآن نزل على سبعة أحرف كل حرف منها شاف كاف"، وفاتحة الكتاب التي لا تجوز الصلاة إلا بها سبع آيات، وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (٨٧: ١٥) هي الحمد. وروي [عن] جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: "نحن الحمد والحمد لنا"، أراد بهذا القول إن الأئمة السبعة لا يقبل عمل عامل إلا بمعرفتهم والعمل بطاعتهم. والسر الطوال سبعة، والحواميم سبعة، وكان شعار أمير المؤمنين في الحرب الرحمن الرحيم، إشارة منه إلى الأئمة السبعة من ولده، والوضوء سبعة وهي الاستنجاء والمضمضة والاستنشاق وغسلان، وهما اليدان والوجه، ومسحان، وهما الرأس والرجلان، وفرض الصلاة سبعة، وهي التوجه والتكبير الأولى والقراءة والركوع والسجدة الأولى والجلوس، ثم الطواف ببيت الله الحرام سبعة، والسعي بين الصفا والمروة^٢ سبعة أشواط، ورمي الجمار سبعة سبعة، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٣: ١٣) وغيرها.

فالله عز وجل لم يخلق شيئاً عبثاً، بل خلق الأشياء كلها دلالة على دينه، فلذلك قال: ﴿سَرِّبْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (٥٣: ٤١)، ولم يقل^٣: أني الحق. فإن قال قائل: ما الدليل من الآفاق والأنفس على ما قلت أن مبلغ عدد الأئمة في كل شريعة سبعة؟ وما الدليل على أن لكل إمام وناطق^٤ اثني عشر باباً؟ وما الدليل على أن لكل ناطق أساساً^٥ وسبعة أئمة واثنى عشر لاحقاً؟ فنقول والله المستعان: إن أول ما نورده من الشواهد على ما ذكره من العالم والآفاق والأنفس بدن الإنسان، وهو أن فيه الصدر والجبين والوركين والأيتين، فهذه سبعة، ثم الذي

١ بيت: بيت.

٢ المروة: والمشعر.

٣ يقل: يقبل.

٤ وناطق: + بينهما.

٥ أساساً: أساسان.

في جوفه وهو الحلقوم والمريء، والمعدة والرئة^١ والقلب والكليتان والكبد والطحال والمرارة والمنفذان^٢ أحدهما للغائط والآخر للبول، فذلك اثني عشر، يجمعها الظهر والبطن^٣، ونظيره من الأفلاك السبعة والبروج الاثنا^٤ عشر يجمعها فلك البروج والفلك المستقيم دليل على آدم ووصيه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر.

ثم اليد الواحدة من الإنسان أصابعها الأربعة فيها اثنا^٥ عشر قطعاً ومفصلاً، ثم الإبهام والكف سبع قطع مفصلات، فذلك سبعة واثنا عشر يجمعها الساعد والعضد، ونظيره من العالم السبعة الأبحر واثنا^٦ عشر جزيرة يجمعها جبل قاف والبحر المحيط، دليل على نوح وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر، ثم كذلك من اليد الأخرى، ونظيره من العالم إيلاج الليل في النهار وإيلاج النهار في الليل وأربعة مراكز بينهم، فذلك سبعة أيام واثنا^٧ عشر ساعة يجمعها الليل والنهار، دليل على إبراهيم عليه السلام وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر، كذلك من الرجل الواحدة، ونظيره من العالم سبعة أيام واثنا^٨ عشر شهراً يجمعها الفصول والسنة، دليل على موسى وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر، وكذلك من الرجل الأخرى، نظيره من العالم الأمهات الأربع وهي الأرض والماء والهواء والنار، وثلاث مواليدات^٩ وهي الحيوان والنبات والمعادن، فذلك سبعة، وستة^{١٠} أجناس الحيوان [وهي] الإنس والبهائم والسباع...^{١١} [وأربعة أجناس النبات وهي الأشجار] المثمرة^{١٢}

١ الرئة: الرئة.

٢ والمنفذان: والمنفاخان.

٣ يجمعها الظهر والبطن: جمعها ذلك الظهر ولباطن.

٤ الاثنا: الاثني.

٥ الاثنا: الاثني.

٦ اثنا: اثني.

٧ اثنا: اثني.

٨ اثنا: اثني.

٩ مواليدات: مواليدات.

١٠ وستة. ومنه.

١١ سقطت أسماء ثلاثة من أجناس الحيوان في النص.

١٢ المثمرة: الثمرة.

وغير المثمرة^١ والنبات الحبوبية^٢...^٣ وجنسان من المعادن وهي الأجساد المدابة والأحجار، فذلك سبعة واثناعشر يجمعها الحركة والكون، دليل على عيسى عليه السلام وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر.

ثم الرأس وهو أن فيه سبعة^٤ خروق، عَيْنين وأذنين ومنخرين وفمًا^٥، فذلك سبعة يليها اثنا^٦ عشر، وذلك أن في العينين البياض والسواد والناظر في عين واحدة وفي الأخرى مثله، والأذنان والسماخان والمنخران^٧ والأنف والفم واللسان والشفقتان، فتلك اثنا عشر يجمعها الرأس [و]الوجه ونظيره من العالم النجوم السبعة المدبرات والرياح الاثنا^٨ عشر يجمعها الزمان والمكان، دليل على محمد عليه السلام وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر.

ثم إن الإنسان بُني على سبعة أعضاء، الرأس والبدن واليدان والرجلان سابعها الروح، وهو الجامع لها، كذلك الدنيا ثبتت على سبعة أدوار، سابعها القائم عليه السلام الذي تدور عليه الأدوار وبه تَمَّت المادة الجارية في^٩ النطقاء الستة ومنه يكون ظهورها، يؤكد ذلك ما قال عز وجل في قصة انتهاء الجسد: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾، أراد آدم^{١٠}، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾، أراد به ح^{١١} نوحاً عليه السلام، ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾، أراد به ميم^{١٢}، ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾، أراد به س^{١٣}، ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا﴾، أراد به ميم^{١٤}، ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾، أراد

١ المثمرة: الثمرة.

٢ الحبوبية: الحيوانية.

٣ سقط اسم رابع أجناس النبات في النص.

٤ سبعة: سبع.

٥ وفمًا: وفم.

٦ اثنا: اثني.

٧ والأذنان والسماخان والمنخران: والأذنين والسماخين والمنخرين.

٨ الاثنا: الاثني.

٩ فمي: بين.

١٠ آدم: إمام + (حاشية) آدم

١١ ح: + (حاشية) نوح

١٢ ميم: + (حاشية) إبراهيم

١٣ س: + (حاشية) موسى

١٤ م: + (حاشية) مسيح

به د^١، ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (٢٣: ١٢-١٤) أراد به إنشاء الخلق الآخر وهو ظهور القائم.

[و] مما يدل على الحدود الداعية إلى الله عز وجل تأكيداً لما قلنا أن الأدوار ستة، صاحب كل دور ناطق له أساس وسبعة أئمة، الحساب على أدوار^٢ الحدود، وهي الأساسان والأئمة السبعة، فأول مبتدأ الحساب الذي يؤخذ بالأيدي جعل من الواحد إلى التسعة^٣ وجعلت منازل على ثلاثة أصابع، فلما بلغ التسعة^٤، أداره إلى العشرة الأحاد، فلما بلغ تسع عشرات أحكمها إلى المائتين، وأدارها على غير الأصابع التي أخذ عليها العشرات^٥ وأخذ المائتين بها، فلما بلغ التسعمائة أحكمها على الألف وحولها إلى الأصابع الأخرى، فأخذ عشرة ألف عليها إلى أن بلغ تسعين ألفاً، فأحكمها على مائة ألوف، وأدار الحساب منها إلى أصابع أخرى وأخذ عليها المائة [ألف] إلى أن بلغ ألف ألف، فتم الحساب ما تأخذه الأيدي، فدل ذلك على بدئ^٦ الخلق لها. كذلك الدنيا ثبتت على سبعة أدوار، سابعتها القائم عليه السلام، بدء الخلق وهو آدم عليه السلام والأئمة السبعة، فكان مدة آدم عليه السلام والأئمة السبعة ودورهم إلى أن ظهر نوح عليه السلام، فقام بأضعاف قوى ما كان عليه آدم، وهو تضعيف العشرات على الآحاد^٧ وكان هو وأساسه إلى أن ظهر إبراهيم وكانت قوته وقوة أساسه والأئمة السبعة أضعاف قوى نوح لتضعيف المائتين على العشرات، كذلك محمد عليه السلام وكانت قوته وقوة أساسه والأئمة السبعة أضعاف ما كان من قبله من النطقاء لتضعيف الألوف والمائتين والعشرات والآحاد إلى أن بلغ إلى ألف ألف، وهو نهاية ما يؤخذ من العدد بالأيدي لأن فوق الألف ألف لا تؤخذ^٨ بالأيدي، وهو دليل على القائم عليه السلام الذي هو الناطق، وهو مجمع من كان قبله من النطقاء لأن حدّه علا عن دار العمل لا

١ د: + (حاشية) محمد

٢ أدوار: ذكور.

٣ التسعة: السبعة.

٤ التسعة: السبعة.

٥ العشرات: لعشرات.

٦ بدئ: بدؤ.

٧ على الآحاد والآحاد.

٨ تؤخذ: تؤخذ.

ينفع عنده^١ العمل، ولا يعقد [الحساب] باليدين، بل يحفظ بالقلب أو يثبت بالكتابة، دليل على أن الأمر إذا بلغ إلى القائم لا يكون عمل، بل تكون نقوش الأعمال حاضرة عليها يثاب المؤمن ويعاقب الكافر، ويكون عند^٢ ذلك ظهور الصور الروحانية، كما أن الحساب^٣ زال عن الجسد إلى الروح وأن مجمع الحدود المذكورة التسعة^٤ فهم ثلاثة وهو الناطق والأساس والإمام وأن الستة من بعدهم كإمام واحد يدور في سبعة أئمة فيها^٥ يسمى الإمام إماماً، وكذلك الرسالة والنبوة بالمراتب الثلاث تجمع^٦ التسعة^٧، وهي موازين الله الذين بهم^٨ وزنت الحكمة على العباد، فجعلت الموازين الثلاثة مجمع التسعة^٩ موازين بها توزن الجواهر وسائر الموزونات، وهي دليل على موازين الحكمة، فالموازين الثلاثة أحدها الميزان والثاني الشاهين^{١٠} والثالث القسطاس، كل واحد من الثلاثة يكون في نفسه ثلاثة، كبير ووسط وصغير، وكل واحد منها ما يجمع لأحوال اثني عشر وسبعة واثنين^{١١}، وذلك أن لكل ميزان كفتان وستة أخياط مشدودة بالكفتين ورؤوس الخيوط في حلقتين مشدودة بخيطين، فذلك اثنا عشر معلقاً بعمود، وفي العمود لسان وقد تعلق بشقص له خاتمان، وأعلى زقاعة^{١٢} المنقص وهي العروة التي فيها الحلقة، فتلك سبعة، ثم الحلقة والذوابة التي تكون في قبضة الوزان بها يستقيم الوزن، وهما مثل على الناطق والأساس، والسبعة والاثني عشر التي تكون في السبعين مثل على [الأئمة السبعة و] اللواحق الاثني عشر.

ثم الإسلام مبني على سبعة أقسام، وهي الشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً والجهاد وطاعة الإمام في كل عصر وزمان،

١ عنده: بحب.

٢ عند: عدد.

٣ الحساب: حسات.

٤ التسعة: السبعة.

٥ فيها: فيها.

٦ تجمع: يجمع.

٧ التسعة: السبعة.

٨ الذين بهم: الذينهم.

٩ التسعة: السبعة.

١٠ الشاهين: الشاهدين.

١١ وسبعة واثنين: والسبعة والاثني.

١٢ زقاعة: وقاعة.

فهذه سبعة أجزاء، وبها^١ اثنا عشر، وهو أن الشهادة تجمع المعرفة والإخلاص، والصلاة
توجب الوضوء، وتوجب الاغتسال، والزكاة تجب من أربعة من الذهب والفضة والحبوب
والمواشي، والصوم ترك الجام^٢، والحج فعمره المعتمر^٣، والجهد يوجب الثبات،
وطاعة الإمام توجب البراءة، فتلک اثنا عشر تجمعها الشريعة، والصلاة التي هي قوام
الدين، فروضها سبعة، التوجه إلى القبلة والتكبير الأولى والقيام والركوع والسجدتان
والجلوس، وأجزاؤها^٤ اثنا عشر وهي تكبيرة الركوع وتسييحه والاستواء منه وقوله
”سمع الله لمن حمده“ وأربع تكبيرات، السجود والاستواء منه وقوله ”التحيات لله“
والتسليم، فهذه اثنا عشر تجمعها^٥ النية والعلم. فقد استشهدنا بشواهد عادلة وبراهين
واضحة وحجج بالغة غير خارجة عن العقول والكتب والتبيين لما هو موجود^٦ في هذا
العالم من شريعة أو طبيعة ليكون دليلاً لكل مرتاد ولمن شرح الله صدره للإيمان^٧، وكل
ذلك بعون الله وقوته وتوفيقه وأوليائه عليهم السلام.

تم كتاب^٨ الرسوم والازدواج بعون الله الملك الوهاب، وعون وليه وداعيه مالك
الرقاب ومبيد أعداء الله والأحزاب، داعي الوقت والزمان سيدنا شيخ إبراهيم بهاء
بن حافظ رتبة مرتبة المأذون شيخ عبد القادر بن ملاخان، حفظه الله الرحيم الرحمن،
سنة ١١٥٧، كتب میان حسن شيخ، ثبته الله تعالى.

١ وبها: وهما.

٢ الجام: المحام.

٣ المعتمر: العمر.

٤ اثنا: اثني.

٥ والصلاة: وهي الصلاة.

٦ وأجزاؤها: أجزاها.

٧ اثنا: اثني.

٨ اثنا: اثني.

٩ تجمعها: جمعها.

١٠ التبيين لما هو موجود: التبيين فما هو من خرق.

١١ للإيمان: للإسلام للإيمان.

١٢ كتاب: الكتاب.

مقالة أبي تمام حول المبيضة^١

باتريشيا كرون

نشر ويلفريد مادلونغ وبول ووكر سنة ١٩٩٨ فصلاً من كتاب من صنف كتب الفرق الإسلامية لأبي تمام، الداعي الإسماعيلي الناشط إبان النصف الأول من القرن الرابع/العاشر.^٢ ويتضمن القسم المتعلق بالمُشَبَّهة في هذا المصنف الفرقي رواية هامة تتعرض لمعتقدات "المبيضة"، المُعرِّفين بأنهم أتباع المقتنع. وفيما يلي سأقوم بتفحص هذه الرواية وأناقش مصدرها والضوء الذي تسلطه على معتقدات أفراد المذهب موضوع الكلام وأهميتها بالنسبة لتقليد كتابات الفرق اللاحق. وتبين أهميتها من حقيقة أننا نملك اليوم نصّ أبي تمام الذي يجعل بالإمكان نبذ شهادات كل من البغدادي (ت. ٤٢٩/١٠٣٧) والإسفرائيني (ت. ٤٧١/١٠٢٧) والشهرستاني (ت. ٥٥٤/١١٥٣).

وتقع رواية أبي تمام في ثلاثة أقسام متميزة اعتماداً على مصادر مختلفة. وكما سنرى، فإن القسم الثالث يعاود الظهور بأشكال مختلفة قليلاً في كتاب البدء والتاريخ للمقدسي المعتزلي (الذي كتب حوالي ٣٥٥/٩٦٦) كما في الإضافات التي أضافها القوباوي إلى كتاب الترشّخي، تاريخ بخارى (المصنف بالعربية سنة ٣٣٢/٩٤٣، لكنه مفقود الآن)، عندما ترجمه إلى الفارسية (سنة ٥٢٢/١١٢٨)، بينما كان القسمان الأول والثالث معروفين كما يبدو للبغدادي والإسفرائيني. وجميع هؤلاء العلماء هم من غير الإسماعيليين، بل وهم أعداء للإسماعيلية. فهل سننظر إليهم باعتبارهم يشاركون أبا تمام

في المصدر أم لأنهم ينون على أبي تمام نفسه؟ النظرة الأولى تشير إلى أن الاحتمال الأول هو الأرجح. وفي هذه الحالة، من كان ذلك المصدر الذي تشاركه؟ التخمين البديهي سيدور حول أبي القاسم البلخي (ت. ٣١٩ / ٩٣١)، المعروف بالكعبي أيضاً، وهو عالم دين معتزلي ومؤلف في مجال كتابات الفرق، تشكل مقالاته المصدر الرئيسي لكتابات أبي تمام في صنف الفرق ككل.^٣ لكن لا يبدو أن البلخي كان في الحقيقة المصدر الخاص بالمبيضة. ومن سوء التقادير أنه من غير الممكن الجزم في هذا الأمر بصورة مؤكدة، لأنه على الرغم من وجود مخطوطتين باقيتين من مقالات البلخي قيد التحضير للنشر في الأردن، إلا أنهما لا تزالان بعيدتين عن تناول الجمهور. ومع ذلك فقد سبق لحسين حنسو، المختص بدراسة البلخي، أن شاهد المخطوطتين وتفضل بإخباري أنه لا يتذكر ورود شيء عن المبيضة فيهما، ولم يرد لهما ذكر في ثبت المحتويات الذي يحتفظ بنسخة عنه معه. يضاف إلى ذلك أن لا الأشعري ولا نشوان الحميري الذي استخدم مقالات البلخي بصورة مكثفة في أبحاثه يذكران المقنع أو المبيضة. ويورد نشوان اقتباساً للبلخي ورد فيه عَرَضاً تعليق حول أفراد مذهب من نفس صنف المبيضة، لكن تعليق البلخي لا يتسق مع رواية أبي تمام.^٤ ثم إن الفقرة الافتتاحية عند أبي تمام تستبعد احتمال قيامه بالبناء على ما ورد عند البلخي (انظر أدناه، القسم I (آ))؛ وأخيراً، فإن أول المؤلفين، من خارج خراسان، الذين ناقشوا عقيدة المقنع، التي تتعارض مع ثورته، كانا، كما يبدو، المقدسي والبغدادى، وهما المؤلفان ذاتهما اللذان شاركَا أبا تمام معلوماته. وبما أن أبا تمام كان معروفاً في العراق بكل تأكيد، ودرس هناك على ما يظهر^٥، وربما استمتع بإقامته هناك أيضاً، فإن الحل الأنسب لهذه الحالة هو أن العلماء والباحثين من غير الإسماعيليين كانوا ينون على أبي تمام نفسه بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

القسم I

(آ) الله ورسله (مادلونغ و ووكر، ٦٧ف = ٧٤-٧٦)

يتدأ أبو تمام بإخبارنا أن المبيضة هم أتباع المقنع (ت. حوالي ١٦٣ / ٧٧٩)، الذي

لاحظ عنه زعمه بأنه المهدي وأن اسمه الحقيقي كان هشام (وليس هاشم كما هو شائع في الاستعمال) بن حكيم المروزي. وهذا كل ما يقوله حول المقنع نفسه. أما عن المبيضة فيخبرنا أنه من وجهة نظرهم، فإن "الله جسم لطيف بطول وعرض وعمق"، وأن "الرسول كلهم آلهة أجسادهم رسل الله وأرواحهم نفسه"، "وكلمنا أراد الله أن يتكلم إلى مخلوقات جسمانية دخل في صورة واحد منهم ويجعل ذلك الشخص رسولاً إليهم، بحيث يستطيع أن يأمرهم بما يرغب [الله] ويريد، وينهاهم عما لا يريد، ويرغب به ويفضبه". ولدعم وجهة النظر هذه يستشهد المبيضة بالسورة ٥٣ [من القرآن]. ويقولون، إضافة إلى ذلك، "إن الله لا يجسد نفسه إلا لفواصل زمنية طويلة. فدخل [أي الله] في [صورة] آدم عندما خلقه، ثم قبضه وعاد إلى عرشه في السموات. ثم خلق نوحاً فيما بعد وهبط في صورته، وعاد إلى عرشه عندما قبضه. وحصل الشيء نفسه مع إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وأبي مسلم والمقنع". ولقد وردنا عن كل واحد منهم أن الله كان يهبط في صورته أولاً ثم يقبضه ويعود إلى عرشه. والمبيضة في تلك الفترة كانوا يتوقعون عودته (أي عودة الله وليس عودة المقنع) وحلوله في الصورة التي هم بانتظارها، بحيث قد تناح الفرصة لجعل دينهم ظاهراً.

ثمة عدة نقاط جديدة هنا. القول إن المقنع زعم أنه المهدي لم يرد في أي مكان آخر، إلا أنه ينسجم بكل تأكيد مع ما نعرفه عنه. قد يدهش أحدنا أكثر عندما يعلم أن المبيضة وصفوا الله بالجسم اللطيف الثلاثي الأبعاد، إذا ما كان ذلك لا يأخذنا إلا نحو اللغة الاصطلاحية [لنعلم] الكلام فقط. ونعثر عادةً على ذكر المبيضة باعتبارهم قرويين أميين. وبالطبع، فقد كانوا قادرين على امتلاك متكلمين، لكن حقيقة ورود اسم المقنع بصورة هشام هي ما تثير الريبة: إذ من المعروف جيداً أن المتكلم الشيعي هشام بن الحكم (ت. حوالي ١٨٥ / ٨٠٠) كان قد اعتقد بأن الله جسم ثلاثي الأبعاد. فهل خلط مؤلف هذا القسم بين هاشم بن الحكيم وهشام بن الحكم؟ فإذا كان الأمر كذلك فإنه لن يكون البلخي ولا أبا تمام للسبب نفسه.^٧

إن وجهة النظر القائلة بحلول روح الله في أجساد الرسل، المعرفين بأنهم حملة أوامر الله، هي شيء مألوف من خلال روايات أخرى للمقنع، إلا أن النص عليها هنا كان بالغ الدقة بصورة غير متوقعة، وكانت تلك المرة الأولى التي نعلم فيها أن

المبيضة كانت ستلجأ إلى القرآن طلباً لدعمها^٨. فالسورة ٥٣ مشهورة بوصفها رؤية كائن إلهي، يعتبر ملاكاً في بعض الأحيان، وأحياناً بصفته الله، وتبنتها المبيضة لتصف فعل الحلول بحد ذاته: فعندما يقول القرآن أن "ذو مرة" و"شديد القوى" قد وقف "فاستوى" "ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى"، فهموا ذلك على أنه يعني أن الكائن الإلهي (أو الله) أصبح أقرب إلى محمد من فؤاده وعقله؛ وعندما تواصل السورة قولها إن الله "أوحى [إليه] ما أوحى"، اعتقدوا أنها تعني أنه (أي الله) قد "ألهم" محمداً إلى الحد الذي بدا فيه وكأنه "دخل في صورته".

وطبقاً للمقنع، فإن أسماء الرجال الذين في شخوصهم أظهر الله نفسه تبدو مألوفة من خلال مصادر أخرى.^٩ وغالباً ما يُطلق على هذه العقيدة اسم "عقيدة التناسخ"^{١٠}، ومع ذلك فإن ما يُسلم به هو عقيدة من "الحلول" الإلهي الدوري، وليس انتقال النفوس، أو روح الله، من جسد إلى آخر: فالله يعود إلى عرشه بعد كل عملية حلول، والروح تذهب دائماً منه إلى الشخص المُنتقى. وربما كانت المبيضة ممن كان لهم اعتقاد راسخ [بعقيدة] تَقْمِص النفوس البشرية أيضاً، لكن الرواية الخاصة بذلك الموضوع صامتة ولا تقول شيئاً.

أما الرجال الذين يحلّ الله بنفسه فيهم فيُعرفون بأنهم الرسل، ويُنظر إليهم ضمناً على أنهم يأتون بشريعة جديدة. ولا إشكالية مع الستة الأوائل من هؤلاء - آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. وقد يتوقع المرء أن يظهر المقنع في موقع السابع والأخير، يترأس فترة نهاية الزمان بصورة المهدي. غير أن الحلول السابع كان في شخص أبي مسلم، واحتل المقنع الموقع الثامن. وكذلك لا يدخل علي ضمن هذا التسلسل، ولا يتوقعه أحد أن يكون فيه، وهو ما لا نتوقعه لأبي مسلم أيضاً. فلماذا كان علي المقنع طرح أبي مسلم كمُحضرٍ لشريعة جديدة، هل من أجل إلغائها على الفور لأنه هو نفسه سيأتي بواحدة جديدة؟ والمبيضة نفسها هي من قال بصرامة إن ثمة فترات طويلة من الزمن تفصل بين فترات الحلول الإلهي.

ولا يوجد سبب، بالطبع، للشك في المكانة الكبيرة التي احتلها أبو مسلم في دعوة المقنع. وثمة قطعة نقود بلا تاريخ من منطقة ما وراء النهر في القرن الثامن تُعرف نفسها على أنها ضُربت من قبل "هاشم، وليّ أبا مسلم"، ومن المفترض أن تُقرأ "وليّ أبي

مسلم" (أي "صديق/ أو المنتقم لأبي مسلم"، كما قرأها المحرر دون مناقشة صيغة المفعول به غير المتوقعة).^{١١} وهاشم هذا لا بد أن يكون المقنع، الذي كان يُعرف في بعض الدوائر بدعوته للانتقام لأبي مسلم،^{١٢} ولو أن ابن حزم هو كاتب الفرق الوحيد، كما يبدو، الذي يذكر ذلك.^{١٣} ومما لا شك فيه أن المقنع اعتبر أبا مسلم حاملاً لصفة إلهية أيضاً. وطبقاً للشعالي، فقد اعتقد أيضاً أن الروح الإلهية تظهر نفسها في الأنبياء والملوك على السواء، بمن فيهم أبو مسلم،^{١٤} وأن أبا مسلم كان نبياً وفقاً للراوندية الذين ألّهُوا الخليفة العباسي المنصور (حكم ١٣٦-١٥٨ / ٧٥٤-٧٧٥) بصفته الإمام السابع والأخير.^{١٥} لكن لم يكن كل نبي أو ملك مفتتحاً لدور جديد. ويظهر أبو مسلم في جميع صيغ سلاسل المقنع الكاملة للرسائل السماوية، غير أن حظوظها تكمن في أنها تعود جميعها إلى مصدر وحيد. ولا شك في أنه كانت للبغدادية صيغته الخاصة نقلاً عن أبي تمام، لأنه أورد اسم المقنع كهشام.^{١٦} وما هو مرجح أكثر، إذاً، هو وجوب إزالة أبي مسلم من اللائحة.

ومن المحتمل أن يكون المقنع نفسه هو من يجب إزالته [من اللائحة]، لأنه كان من الممكن أن يكون قد اعتقد باحتلال أبي مسلم موقع الإمام السابع والأخير. ومثل هذه المعلومات ستُناسب ما ورد عند ابن الأثير وميرخواند (اللذين ربما اتخذا من سلامي^{١٧} مصدراً نهائياً لهما) من أن المقنع اعتبر أبا مسلم أجدر حتى من محمد: والفحوى هنا سيتضمن قيام أبي مسلم بتبليغ التنزيل النهائي.^{١٨} ووفقاً لهذا التفسير، فإن المقنع سيكون ولياً وخليفة لأبي مسلم، الذي ربما يبقى يحمل جزءاً إلهياً لكنه لا يبلغ رسالة جديدة ولن يكون المهدي، بل مجرد إمام ومنفذ لمهمة أبي مسلم في إبطال رسالة محمد وإلغائها. أما المعلومات الواردة عند ابن الأثير وآخرين فهي منتزعة من سياق مجهول، والمصادر قد أساءت، وفقاً لما هو أكثر ترجيحاً، فهم دور أبي مسلم، الذي دارت حوله مزاعم كثيرة في تلك الفترة، حتى ربما أكثر مما كان لدى المقنع نفسه. وترد الإشارة إلى احتمال إساءة المصادر فهم دور أبي مسلم في نظام المقنع، في الحقيقة، في المعلومات التي وردت عند أبي تمام في القسم III (ب)، كما سنرى. وتبدو رواية أبي تمام حول الحلول الإلهي بصورة مبسطة بعيدة عن التعقيد: فالله يترك عرشه بالفعل ليحل بنفسه في جسد إنساني. ويأتي ابن قيم الجوزية ليقول الشيء

نفسه فيما بعد بخصوص عقيدة الحلول الإلهي المسيحية، ربما من أجل تسليط الضوء على تفاهة هذا الزعم.^{١٦} وحتى في هذه الحالة، فإن رواية أبي تمام هامة وممتعة، لكن معالجة كاملة لمضامينها لا بد أن تنتظر مطبوعة أخرى.

(ب) القواعد والأعراف (مادلونغ و ووكر، ٧٧ = ٧٦)

يخبرنا أبو تمام، عبر تقديم خاتمة وتلخيص للقسم الأول، شيئاً حول قواعد، أو تشريعات، المبيضة: فهم لا يؤمنون بالوصول الحصري إلى النساء [أو التفرد بالنساء]، وإنما يعتقدون بجواز التشارك فيهن (استحلوا فيما بينهم النساء)؛ كما يحللون أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشياء أخرى،^{١٧} زاعمين أن الله لم يحرم مثل هذه الأشياء؛ بل جاءت الكلمات التي تشير إلى الأشياء التي تبدو محرمة بالأحرى لتكون أسماء رجال حُرِّمت مولاتهم (أو إقامة علاقات اجتماعية وسياسية معهم). وبصورة معكوسة، فإن الفرائض الدينية لم تكن سوى أسماء وهمية لرجال مفروضة علينا ولايتهم. غير أن هوية هؤلاء الرجال بقيت مستورة ولم تُكشف. ولدنيا، مرة أخرى، مجتزأت صغيرة من تفاسيرهم للقرآن. فذكروا الآيتين القرآنتين (٥: ٩٣)، ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعُمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، و (٧: ٣٢): ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾.

والقول بأن المبيضة رفضوا فكرة حصرية الحقوق الزوجية على النساء ينطبق عموماً على ما وردنا حول جميع أصحاب الفرق المصنفين تحت تسمية حُرْمية. وسأعود إلى هؤلاء في (القسم II (آ) أدناه). وبخصوص آرائهم حول الطعام فإن فقرة أبي تمام متميزة في تجاهلها موضوع النباتية، أو تحريم قتل الكائنات الحية على وجه التحديد، وهو المبدأ المنسوب إلى مزدك والخرميين الغربيين على حد سواء، لكن ربما يجب النظر إليه باعتباره مضمناً في تحليل أكل الميتة. وفي جميع الأحوال، لم يكن هذا التحليل نظرياً. فقد سبق للمسعودي أن رأى "صنفاً من الزرادشتيين المزدكيين كانت لهم قرية خارج الري ومأهولة بهم فقط"؛ فإذا ما ماتت إحدى المواشي في الري أو قزوين، حضر واحد منهم مع ثوره فيحمل الحيوان الميت على ظهر الثور ويعود به إلى قريتهم حيث كانوا يأكلونه؛ وبالفعل، فإن معظم طعامهم وطعام قطعانهم

كان لحماً مجففاً [قديماً] أو طرياً من مثل تلك الحيوانات؛ واستخدموا عظامها في بناء مساكنهم.^{٢١} ولا بدّ أنهم برعوا في أحكامهم حول ما هو مناسب وغير مناسب لاستهلاكهم، وحول كيفية طبخه ليصبح قابلاً لذلك. والقول بأن "المزدكيين" في أرياف الري كانوا يأكلون الميتة مذكور أيضاً في رسالة لمحمود الغزنوي (ت. ٤٢١ / ١٠٣٠) بعث بها سنة ٤٢٠ / ١٠٢٩ إلى الخليفة القادر بالله [العباسي] (حكم ٣٨١ - ٤٢٢ / ٩٩١ - ١٠٣١).^{٢٢}

إن التفسير التأويلي لقواعد التغذية (ونفترض معها العلاقة الجنسية) القرآنية وعبرة ولاية هو أمر هام لأنه يبدو شيعياً بصورة غامضة. وورد التفسير نفسه منسوباً لغلاة آخرين، وربما تعود أصول جميع هذه الروايات إلى المصدر ذاته، الذي ربما لم يكن يعنى بالمبيضة لوحدها.^{٢٣} ربما كان الأمر كذلك، لكن لا توجد أي إشارة في هذه المواد تُفيد أن المبيضة كانوا شيعة بالمعنى العام لكونهم اهتموا بأسرة النبي وبعلي. ويميل المرء إلى الاعتقاد بأنهم كانوا كذلك لأن الشيعة هي التي تضمنت فكرة الظهور الدوري للألوهة التي طفت على السطح كظاهرة إسلامية، إلى جانب خصائص أخرى كالمهدية والتشخيصية والتفسير الباطني للقرآن. وجميع هذه الخصائص موجودة هنا، لكن المبيضة تحاول إضفاء صفة الإسلامية عليها من خلال الإشارة إلى محمد والقرآن، وليس بالإشارة إلى علي أو الإمامة.

(ج) تقييم إجمالي

إذا ما تركنا جانباً الخلط الظاهر مع هشام بن الحكم وإضافة أبي مسلم وحشره في لائحة الحلول الإلهية، فإن القسم (I) هو رواية إخبارية غنية بالمعلومات لمؤلف ربما كان هو نفسه من منطقة ما وراء النهر. ويبدو أنه طوّر عنده اهتماماً باستخدام أتباع الفرقة للقرآن، وبما أن تفاسير قرآنية قد اقتبست في بداية هذا القسم كما في نهايته، فمن الممكن أن يكون المؤلف مسؤولاً عنه بالكامل. لكن من سوء التقادير أننا لا نستطيع تحديده بصورة آمنة. ويذكر البيروني روايات إخبارية فارسية حول المقتنع جرت ترجمتها إلى العربية في كتابه المفقود أخبار المبيضة والقرامطة، غير أنّ من الصعب تحديد الشيء الذي ترجمه على وجه الدقة.^{٢٤} فإذا ما سلّمنا بأن البيروني

كان يشير إلى كتاب يدعى أخبار المقتنع، فإن العمل المترجم ربما يكون أخبار المقتنع لمؤلف يقرب اسمه من إبراهيم ورد ذكره كمصدر في كتاب تاريخ بخارى.^{٢٥} ويتناسب ذلك مع حقيقة أن البيروني قد تشارك في مصدر مع تاريخ بخارى ورد ذكره في كتابه آثار [الآثار الباقية].^{٢٦} أما إبراهيم، موضوع التساؤل، فمن المحتمل أن يكون إبراهيم بن محمد، المعروف عند ابن النديم كمرجعية حول إسحق الترك. ويقول ابن النديم إنه كان "عارفاً بالمسلمية".^{٢٧} ومن المرجح أن إبراهيم هذا كان يكتب بالعربية، لكن من الممكن أن يكون عمله قد تُرجم إلى الفارسية عندما تمكن البيروني من قراءته وإعادة ترجمته إلى العربية. لكن من سوء التقادير أن كتاب إبراهيم مفقود هو الآخر، وأنه ما كان ليشتهر لولا هذا الكتاب.^{٢٨} ولم يعرف ابن النديم شيئاً عنه لولا مطالعته تاريخاً مجهولاً ظاهرياً لمنطقة ما وراء النهر^{٢٩} لا يبدو أنه كان منتشرأ على نطاق واسع.^{٣٠} وإذا ما كان إبراهيم هو المصدر لكل من تاريخ بخارى والقسم (I) لأبي تمام، فإن جميع اللوائح الباقية للحلول الإلهي في نظام المقتنع تعود إليه.^{٣١}

القسم II

(أ) ملاحظات أولية (مادلونغ و ووكر، ٧٧ف = ٧٦ف)

يتابع أبو تمام روايته بقسم كُتِبَ بصيغة ضمير المتكلم المفرد، مبتدئاً بالقول: "رأيت أعداداً ضخمة منهم وتشاجرت معهم". ويفترض المرء بأن المتكلم هو أبو تمام، لكن لا يمكن القبول بذلك كنوع من المسلمات طالما أن المؤلفين من العصر الوسيط كانوا على استعداد لنسخ أقوال بصيغة ضمير المتكلم المفرد من مصادر أخرى. وأياً كان هذا الشخص فإن المتكلم يتقدم ليروي أن

ليس لدى أيّ منهم فهمٌ كثيرٌ لأيّ مبدأ من مبادئ دينهم، ولا هم على معرفة بالمقتنع وحقيقته، باستثناء المتعلمين منهم. وكل ما هنالك هو إهمال للصلاة والصوم والغسل من أجل الحدث الأكبر. وهم يمارسون التقية

ولا يقبلون الغرباء في صفوفهم أو يتزاجون معهم، مع أنهم يعيشون
منبئين بين المسلمين.

وينسجم ذلك كله، إلى حد ما، مع التوقعات بأن الخرمية وأتباع الفرق ذات الصلة
تجاهلوا الفرائض الدينية للإسلام، وهو ما ذكر على نطاق واسع في مصادر أخرى،
ويتناسب مع المعلومات المتعلقة بعادات المبيضة في النكاح والطعام التي وردت في
القسم I. وكذلك فإن ممارستهم للتقية مشهود لها على نطاق واسع، ورفضهم التزاوج
مع الغرباء له ما يبرره. لكن المقنع يظهر في القسم I شخصية بارزة في نظامهم الديني،
بينما لا يذكرونه هنا باستثناء المتعلمين من بينهم. فكيف نشرح ذلك؟

فلو كان المؤلف نفسه مسؤولاً عن القسمين I و II، لكان ما يقدمه يقتصر على
وصف آراء المتعلمين في القسم I والسواد من الجاهلين في القسم II؛ لكن يكاد المقنع
الآن يكون حاسماً بالنسبة للقادة الدينيين دون أن يأخذ السواد الأعظم علماً به أيضاً. وما
هو أكثر ترجيحاً هو أن القسم I مقتطف من مصدر سابق، إبراهيم المتعارف عليه، في
حين اعتمد القسم II على ملاحظات المؤلف الشخصية. فمن هو المؤلف؟ فلو كان
هو البلخي لكان تقدم بملاحظاته في منطقة بلخ وأضافها إلى روايته عن أتباع المقنع
مفترضاً أن جميع أتباع الفرقة من هذا الصنف كانوا متشابهين: ولو كان الأمر كذلك
لما كانت لديهم أدنى معرفة بالمقنع، باستثناء الشيء الذي قرأه المتعلمون منهم حوله
في كتب أناس آخرين، لأن البلخي لم يشارك في ثورته. لكن لا يبدو أن البلخي هو من
يتحدث هنا. فكل من نشوان الحميري وابن النديم يقتبسان تسميته لأتباع هذه الفرقة
بالمسلمية، وأضاف ابن النديم، نقلاً عنه، أن بعض الناس يسمونهم بالخرمدينية، لكن
لم ينسب إليه أحد فضل استعمال مصطلح مبيضة. ثم إن نشوان يقتبسه وهو يقول:
”معنا هنا في بلخ جماعة منهم يتساهلون بأشياء غير شرعية طبقاً لما وصلني عنهم“،^{٣٢}
بينما نقل ابن النديم قوله: ”لقد وصلني أنه يوجد معنا هنا في بلخ جماعة منهم في قرية
تدعى خرّسادويلجاني / خرّماباد“.^{٣٣} وتتطابق المعلومات مع روايتنا، لكن المفردات
المستخدمة لا توحي بأن أبا تمام هو صاحبها، ولا حتى البلخي، الذي لا يظهر متفقاً
مع الآراء المقبولة هنا مثل رجل كان قد تنازع شخصياً مع الجماعة موضوع الحديث.
الأمر الأكثر ترجيحاً هو أن أبا تمام كان بالفعل الشخص الذي تحدث هنا. ولا بد

أنه ساح، كداعية إسماعيلي، في أرياف المنطقة وهو يتحاور مع السكان المحليين في محاولة منه لكسب المستجيبين ومعالجة جهلهم الديني الذي صُدِمَ به. ونحن على علم بأن الإسماعيليين كانوا ناشطين بين القرويين من الخَرَمية في وقتٍ لاحق في غرب إيران.^{٣٤} وأبو تمام يتحدّر من نيسابور (وحكمنا هذا مبني على نسبته) وتلقّى رعاية جزئية من مُطَرِّف بن محمد، وزير مرداويج (ت. ٣٢٣ / ٩٣٠) في غربي إيران، ومن أبي جعفر بن بانو الصفّاري (ت. ٣٥٥ / ٩٦٣) في سيستان،^{٣٥} إلا أننا لا نعلم ما إذا كان قد ذهب في أي وقت إلى منطقة ما وراء النهر. فإذا ما كان حواراً مع الخُرَميين قد وقع في الري أو في سيستان، فإن أمر جهلهم بالمقنّع وعدم معرفتهم بأي شيء عنه لن يكون مدهشاً، حيث لم يكن للأخير أي شأن معهم. والداعي الإسماعيلي الوحيد الذي من المؤكد أنه كانت له معرفة جيدة بالمنطقة التي انخرطت بثورة المقنّع هو النسفي (ت. ٣٣١ / ٩٤٣ أو بعد ذلك)، الذي كان من سكان نسف وقام بتحويل نصر الساماني الثاني ورجال بلاطه إلى الإسماعيلية.^{٣٦} هذا بالإضافة إلى كونه مطلعاً على الأديان الإيرانية، وكان باستطاعة أبي تمام، من حيث المبدأ، انتزاع القسم II من عملٍ للسيستاني، بما في ذلك صياغته للنص بضمير المتكلم. لكن ليس ثمة ما يشير إلى ذلك،^{٣٧} ولذلك فإن أبسط الأمور يكون بقبول فكرة أن أبا تمام هو من قدّم ملاحظاته الخاصة إلينا.

ويظهر التقرير الخاص بالحالة الدينية الكثيرة للمبيضة أيضاً في كتاب تاريخ بخارى. وهنا بدأ المترجم الفارسي القوباوي ترجمته بتعليق خاص به: "يقول أحمد بن محمد بن نصر [القوباوي]: هؤلاء الناس لا يزالون يقيمون في مقاطعات كيش ونخشب وبعض قرى بخارى، كقلعة عمر وقلعة خاخوشتوان وقرية زمران". ومن المحتمل أن تمثل هذه [الفاتحة] ملاحظاته الخاصة، لأنه عاش في بخارى، وأعطانا أسماء قرى في منطقة بخارى، وذكر لنا بعد ذلك أحاديث له مع شيوخ إحدى هذه القرى. لكنه يتابع حديثه دون أي إشارة إلى تغيير في المصدر للعبارة القائلة إن "دينهم هو أنهم لا يقيمون الصلاة ولا يصومون ولا يقومون بالطهارات الرئيسية. لكنهم يؤدّون الأمانات. إنهم يخفون ذلك كله عن المسلمين ويزعمون أنهم مسلمون"، فيظن المرء أن القوباوي يقتبس هنا ملاحظاته التي سجلها في قرى بخارى، لكن الحقيقة

هي أن هذه الملاحظات إنما هي اقتباس من أبي تمام. وهذا ما قاله الأخير: "وكل ما هنالك هو إهمال للصلاة والصوم والغسل من أجل الطهارة الطقسية الأساسية. وهم يمارسون التقية..."، ويضيف فيما بعد: "ولهم مع ذلك كله أمانة، انظر أدناه (ج)".^{٢٨} من الممكن الشك بأن القويباوي كان يحاول متعمداً إخفاء حقيقة أنه كان يستخدم مؤلفاً إسماعيلياً. وفي جميع الأحوال، فإنه يقوم بنقل ملاحظات أبي تمام من الري، أو من أي مكان سجلت فيه، إلى منطقة بخارى، التي سبق لها أن شاركت بالفعل في ثورة المقتنع، لكن ربما ليس في المكان الذي نشط فيه أبو تمام. ويتابع أبو تمام القول بأن المبيضة يعتبرون الاشتراك بالنساء فيما بينهم أمراً شرعياً. وكان قد سبق له أن أشار إلى هذه النقطة في القسم I، لكن يبدو هنا وكأنه يبنى ذلك على معلومات أولية، فهو يشرح:

يقولون إن المرأة مثل الريحانة لا تذبل إذا شمّها أحد. فإذا ما رغب رجل منهم بالخولة بامرأة رجل آخر منهم، فإنه يدخل بيت الرجل ويضع علامة على الباب تبين أنه موجود بالداخل. وعندما يعود زوجها إلى البيت ويشاهد العلامة، فإنه لا يدخل، ويغيب حتى ينتهي الآخر منها.

ويضيف إلى ذلك معلومة نقلاً عن عمرو بن محمد عن شيخ من بخارى تقول: "ولكل مجموعة منهم رئيس مكلف بفضّ بكاراة نساءهم ليلة زفافهن. وهذا أمر لم أتأكد منه بنفسى. فالله وحده هو العالم". إن إلحاح المؤلف الحذر على عدم توفر معلومات أولية له حول هذا الأمر يعزز الانطباع بأن المعلومات التي سبقت كان قد جمعها لنفسه.

ولدينا كل الأسباب لتصديق هذه الملاحظات: فالمبيضة، كالأخرى، تشاركوا فعلاً النساء من بعض النواحي. لكن زعم أبي تمام بأن الرجل الزائر لامرأة كان يترك علامة على الباب يوحي بأن ما يتحدث عنه هو عُرف يعرفه علماء الأثروبولوجيا باسم تعدد الأزواج، مشهور، من بين جملة أمور أخرى، بصيغته الأخوية في التبيت حتى الأزمنة الحديثة: فالأخوة كانوا يعملون على ترك أملاك العائلة كاملة غير مقسمة والاشتراك في زوجة واحدة تؤول إلى أبنائها أملاك العائلة غير مقسمة أيضاً؛ فإذا لم يكن هناك

أبناء، فإن الملكية تذهب إلى أكبر البنات سناً، وتستطيع أن تتخذ العدد الذي تريده من الرجال أزواجاً لها. فهو نظام لا يهم فيه من ينجب الورثة اللاحقين طالما أن الأب أو الأم هو الناقل للملكية العائلة. وكان باستطاعة الرجال اتخاذ زوجات أخريات بصورة جانبية، لكن أبناءهن لا يرثون إلا إذا انقسم الرجال وتقاسموا الملكية، وهذا أمر لقي مقاومة ورفضاً شديدين.^{٢٩} فالنظام "هو في الحقيقة نوع من المشاعية الأسرية في الزوجات"، وفقاً لحكم قاضي محكمة عليا هندية صدر عام ١٩٥٤ بالإشارة إلى ما كان سائداً في مقاطعته؛ "إنه نوع من العائلة المتحدة بالملكية وبالزواج".^{٣٠} وحيثما كان هذا النظام (و/أو نظيره غير الأخوي) مطبقاً، كان الاحتمال لوجود قصص عن قبعات أو حراب أو دروع أو أي علامات أخرى كانت تُترك بجانب الباب، مع أن الأساس الذي تقوم عليه في الواقع غير واضح.^{٣١} إن وجود مثل هذه المشاعية الأسرية في إيران له ما يشهد عليه في التقارير الإخبارية الصينية، وخاصة في "وثائق بكتريان" المنشورة مؤخراً،^{٣٢} وفي ما ورد عند البيروني حول المنطقة الممتدة من شمال أفغانستان إلى كشمير.^{٣٣} وهي ثابتة جيداً قبل مزدك،^{٣٤} الذي كانت أفكاره ذات صلة بها بدون شك. أما موضوع مسؤوليتها عن التقارير الخاصة بآراء الخرمية بخصوص النساء، فهذه مسألة سنوئجلها الآن إلى دراسة أخرى.

ويظهر القسم الخاص بنظام الزواج عند المبيضة في تاريخ بخاري أيضاً، بالتمام مع الوردة الطيبة الرائحة والعلامة بجانب الباب، لكن القوباوي يضيف ملاحظة هامة خاصة به، ليس حول الاشتراك بالنساء، ولكن بالأحرى حول قيام زعيم بفض بكاره العروس في الليلة التي تسبق الزفاف، التي اقتبسها أبو تمام على ذمة شخصية من بخاري. "يقول أحمد بن محمد بن نصر (القوباوي): سألت الكبار من أهل القرية ما معنى حصر مثل هذه اللذة العظيمة بهذا الرجل الواحد، بينما يُحرم منها الآخرون؟". والجواب الذي تلقاه لم يكن يرى أن هذا الزعيم قد ادعى حق شرعية السيد، كما قد يتوقع المرء، ولكنه كان يقبض دفعات مقابل خدمات قدمها للعريس: "كانت القاعدة عندهم أن كل شاب وصل سن البلوغ يجب أن يشبع حاجته مع هذا الشخص حتى يتزوج بامرأة. وتسديد الدين يكون بأن تمضي الزوجة ليلتها الأولى معه". ويضيف القوباوي بأنه عندما يكبر الرجل يجري تعيين شخص آخر مكانه وأن الاسم المحلي

الذي يُطلق عليه هو تكانا (أو ثخانا). ومن النشاز أنه يتمسك بملاحظة تحذيرية لأبي تمام: "لا أعلم ما إذا كان ذلك صحيحاً"، فقط ليكرر القول: "سمعت هذه الحكاية من كبار السن في القرية، ومن السكان الذين يعيشون في هذه القرى".^{٤٥} ما هو هام حول ذلك، وفضلاً عن رغبة القوباوي بالوصول إلى قاعدة الأشياء، هو أن الشيخ البخاري الذي اقتبسه أبو تمام كان قد سمع بهذا العُرف قبل قرن وربما قرنين قبل تصدي القوباوي للسؤال حوله: ومع ذلك فقد أدركها كبار رجال القرية وأعطوا اسماً وتبريراً لها. ولذلك فقد كان هذا العُرف حقيقياً وعاش طويلاً، وشاذاً مع أنه ذو معنى. ومن المؤسف أن الجوانب الحسية من الحياة الريفية هي التي قد تحرّض رجال المدينة على القيام بأعمال ميدانية من هذا القبيل.

(ب) التشويش اللاحق

ويواصل أبو تمام القول بالإشارة إلى أنه على الرغم من عدم التزامهم بالأمور الشرعية، إلا أن المبيضة موثوقون وأهل أمانة ("لهم مع هذا أمانة"): فهم لا يغشون ولا يسرقون ولا يؤذون الناس بأية طريقة كانت. وكما رأينا، فإن تاريخ بخاري يقلل من شأن ذلك ويقتصر على وصفهم بأهل أمانة ("بِهِ أمانة بأشند") ويحشره ضمن روايته عن تناقضاتهم. ولا بدّ أن الشهرستاني قد أطلع على ذلك وقرأه، لأنه، وبعد أن يخبرنا (استناداً إلى البغدادي) بأن المقنّع بدأ كتابه للرزامية وأن أتباعه هم المبيضة في ما وراء النهر، يضيف أنهم "يعتقدون بترك الفرائض الشرعية والقول بأن الدين يتألف من شيئين (فقط): معرفة الإمام وأداء الأمانة".^{٤٦} ومن المحتمل أنه تم استيراد الأئمة من المسلمية، التي من المفترض أن تكون الرزامية قد انشقت عنها، فالمسلمية، وفقاً لزعيمهم، هم من اعتقدوا بأن معرفة الإمام هي الفريضة الدينية الوحيدة، وهي فريضة تبطل كل الفرائض الدينية الأخرى.^{٤٧} أما بقية الحكاية فهي نسخة مشوشة من رواية القوباوي أعيدت مترجمة إلى اللغة العربية. أما في تبصرة العوام، الذي صنّفه مؤلف مجهول من النصف الأول من القرن السابع/ الثالث عشر ثم نسب إلى حسن رازي، فنجد أن رواية الشهرستاني قد تحولت إلى زعم يقول إن أتباع المقنّع يرون أن "الدين يتألف من شيئين، الأول معرفة الأئمة والثاني تقدير الإمامة (إمامة نغاداشتان)".^{٤٨}

القسم III

(أ) المهديّة والمعتقدات الأخرى (مادلونغ و ووكر، ٧٨ف = ٧٧)

ويعود أبو تمام الآن إلى مصدر مدوّن، لا يمكن أن يكون متطابقاً مع المصدر المذكور في القسم I، لأن المعلومات غير متفقة معه من جهة، ولأن للمؤلف الذي عايناه في القسم III نزوعاً نحو التكرار البياني المتكلف لا نجده في القسمين الأولين.^{٤٩}

وبعد أن يخبرنا عن أمانة المبيضة، يتابع أبو تمام القول بأنهم كانوا يعملون على تجنب سفك الدماء في أيام السلم، ولكنهم يسمحون به عند رفع راية الثورة. ولهم في كل بلد زعيم يدعى فرمانسالار يلتقون به سراً. ويعتقدون أن المهدي الذي سيظهر في آخر الزمان هو المهدي بن فيروز بن عمران من ذرية فاطمة، ابنة أبي مسلم. كما أن لهم رسالاً وسفراء يطوفون بينهم ويسمونهم فريشتغان، بمعنى الملائكة. "وهم لا ينهضون في الصباح ما لم يكونوا على موعد بالتتقل في ذلك اليوم"، وربما كان ذلك يعني أنهم يتوقعون ظهور المهدي في أي لحظة. كما يعتقدون أيضاً بالرجعة لكننا لا نعلم على وجه الدقة ماذا يعنون بذلك.

ولا نجد أثراً لهذا القسم في تاريخ بخارى، لكننا نقرا عند المقدسي أن الخرمية كانوا يتجنبون سفك الدماء إلا عندما يعتقدون راية الثورة، وأن لهم رسالاً يسمونهم فريشتغان أيضاً. غير أن المقدسي لا يذكر ما إذا كان لديهم فرمانسالار، لكنه يقول إن لديهم أئمة فحسب يستشيرونهم في مسائل الأحكام. لكنه يعظم من شأن أبي مسلم ويلعن المنصور لقتله إياه، ويعترف المهدي الذي سيظهر في نهاية الزمان بأنه المهدي بن فيروز، من ذرية فاطمة ابنة أبي مسلم. كما ورد ذكرٌ لاعتقادهم بالرجعة من غير تحديد لمعناها أيضاً. وبما أن أبا تمام كان يصف المبيضة من منطقة ما وراء النهر، في حين اقتصرت معرفة المقدسي على الخرمية جرّاء زيارته إلى منطقة الجبال، فإن ما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى هو أن المقدسي كان يتقل بالمعلومات من بلد شرقي إلى آخر غربي. لكن المرجح، وكما سنرى فيما بعد (أدناه، (ب))، أن أبا تمام هو من فعل ذلك.

وأضاف المقدسي بعض الملاحظات حول موقفهم من الخمر ومن دينهم المتجذر في ثنائية النور - الظلمة، حيث يني عليها ليتابع القول إنه

وجد أولئك الذين التقاهم في بيوتهم في ماسابذان ومهيرجانقذق متبهيين أكثر لأمر النظافة والطهارة، وكانوا ودودين ومساعدين للناس. ووجدنا أن بعضهم يعتقد بالتشارك في النساء، بموافقة المرأة، واعتبار كل شيء يسر النفس وترغب به بصورة طبيعية أمراً مشروعاً طالما لا يتأذى منه أحد.^{٥٠}

ومرة أخرى نجد عالماً حاول النفاذ إلى باطن الأشياء بالذهاب للسمع بنفسه من أهالي القرى الخرمية في منطقة الجبال، كما في حالته تلك. وكون الخرمية لا يلتزمون بفرائض الإسلام الطقسية يبدو وكأنه شيء مسلم به: فما يؤكد المقدسي هو أنهم كانوا قوماً نظيفين جداً، ربما رداً على اتهام ضمني مفترض بأنهم قذرون؛ كما أن إلحاحه على كونهم قوماً لطيفين جداً ربما يُنظر إليه وكأنه موجه ضد وصف أبي تمام لهم بأنهم متكتمون وانعزاليون. ويؤكد أن بعضهم اعتقد بالتشارك في النساء، بموافقة المرأة (الذي لا يوحى بفكرة تعدد الأزواج من الأخوة)، لكن تبقى اللهجة التي يستخدمها في أخباره مخففة جداً وتوحي برغبة في تصحيح ما أصبح كالقوالب الجاهزة.

(ب) الأئمة (مادلونغ و ووكر، ٧٨ ف = ٧٧)

ويتابع أبو تمام القول:

يزعم هؤلاء الناس أنه عندما عاد الله إلى عرشه بعد مغادرته قالب محمد، أرسل روحه إلى علي، عليه السلام، وبعده إلى محمد بن الحنفية، وبعده إلى ولده أبي هاشم، واحداً بعد واحد حتى حل الله نفسه في صورة أبي مسلم. ثم عاد إلى عرشه بعد مغادرته صورة أبي مسلم. وبعدها أرسل روحه إلى أبي المضر (هكذا)، الذي ذهب إلى بيزنطة. والمهدي بن فيروز سوف يخرج من بيزنطة في نهاية الزمان بحسب مزاعمهم.

إن ذلك لمختلف بصورة واضحة عما ورد في التلخيص العقائدي في القسم I. والأكثر وضوحاً من بينها هو أن التقمص الإلهي لم يعد يخصّ الرسل الذين يظهرون في فترات متباعدة منذ آدم، وكل واحد منهم يأتي بشريعة جديدة، وإنما اختص بالأئمة الذين يتولون الأمر من محمد ويتبع الواحد منهم الآخر في تعاقب غير منقطع وصولاً إلى المهدي في نهاية الزمان. وانسجماً مع ذلك فقد تحول التركيز الآن إلى آل بيت النبي، وهذا ما لم يظهر في القسم I أبداً: فالروح الإلهية تنتقل هنا من محمد إلى علي، فمحمد بن الحنفية، فأبي هاشم، وهكذا وصولاً إلى أبي مسلم، ومنه إلى شخص يقرب اسمه من أبي المضر (ربما خطأ أو تصحيف لأبي مضر؟). فالتوجه هنا غربي، بمعنى أننا ننتقل من أبي مسلم إلى أبي المضر، الذي أخبرونا عنه بأنه ذهب إلى بيزنطة؛ وأن من بيزنطة سيخرج حفيد لأبي مسلم في صورة المهدي في نهاية الزمان. يُضاف إلى ذلك اختفاء المقنّع نفسه من هذه اللائحة.

وكان التعاقب الإمامي من علي إلى أبي هاشم عبر محمد بن الحنفية قد اشتهر بسبب المزاعم القائلة إن أبا هاشم قد أورث الإمامة للعباسيين. بينما لا نجد في التسلسل الموصوف من قبل أبي تمام ذكراً لوصول الإمامة إلى العباسيين، وإنما بالأحرى إلى أبي مسلم عبر تعاقب لأئمة غير معروفين جاؤوا بينهما - واحداً بعد واحد، كما أخبرونا، بغض النظر عن قصر المدة الزمنية المعنية - ومن أبي مسلم تواصل في ذرية الأخير من ابنته فاطمة، في تعاقب غير عربي للإمامة مقابل نظيره المحصور بذرية فاطمة بنت محمد. والمعنى المقصود هنا هو أن أبا مسلم هو الوريث الحقيقي للنبي، وليس العباسيين الذين اغتصبوا الوراثة التي نزلت على أبي مسلم، وليس حتى العلويين، لأن هذه الحقوق قد انتقلت من أبي هاشم إلى أبي مسلم. إن رفع أبي مسلم إلى مرتبة الإمام الحق، والإلهي حقاً، فوق بقية كامل أسرة بني هاشم يمثل، بلا شك، ردة فعل على مقتل أبي مسلم، في خراسان على الأرجح، بين الإيرانيين الذين صاروا يُعرفون فيما بعد بتسميات كالمسلمية والخرمية والمبيضة. والسؤال هو ما علاقة ذلك، إذا ما وجدت، بالمقنّع؟

من حيث المبدأ أئمة انسجام كامل بين الرسل أصحاب الشرائع المنزلة على فترات متباعدة وبين تعاقب الأئمة المتواصل، وقد جرى الجمع بين هذين المفهومين بصورة رائعة في الإسماعيلية (حيث جرى نزع الصفة الإلهية عن كل من أصحاب الرسالات

والأئمة). لكن، إذا ما كان أبو مسلم قد تلقى الإمامة من العلويين ليبدأ بسلالة من الأئمة الإيرانيين المعيّنين إلهياً، فما الدور الذي كان يقوم به المقنّع كرّسول يأتي برسالة جديدة عقب ذلك مباشرة؟ وبكلمات أخرى، إن فكرة إمامة أبي مسلم ارتكزت على قبول الصلاحية المستمرة لرسالة محمد: ولم يتجاوز الزعم حدود القول بأن القادة الإيرانيين من ذوي الطبيعة الإلهية تمتعوا بفهم أفضل للمعاني الحقيقية لهذه الرسالة من أي فهم آخر لقادة آخرين. وبالمقابل، كان المقنّع رسولاً أبطل شريعة محمد، أو طرح أبا مسلم، من ناحية تخيلية، للقيام بهذا الدور (كما ورد في القسم I (آ))، وفي كلا الحالتين فإن نقل المزاعم بالإمامة من أسرة محمد هو أمر غير ذي صلة. إذ لا نعرّ على أئمة في المصادر الشرقية كالنرخشي، أو أبي المعالي، أو الفرديزي، أو البيروني، أو في القسم I لأبي تمام، لأنه لا يوجد مكان لهم في هذه المصادر. وعندما تحاول المصادر التي تظهر معرفةً بالقسم III لأبي تمام الجمع بين المفهومين، غالباً ما تكون النتيجة ارتباكاً وتشويشاً ظاهرين.

ثمة مثال حول ذلك أورده المقدسي الذي يخبرنا في روايته لثورة المقنّع أنه اعتقد بأن الروح الإلهية قد أظهرت نفسها في آدم وشيث ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي ومحمد بن الحنفية والمقنّع نفسه.^{٥٠} وجرّت هنا إضافة شيث من أجل جعل محمد صاحب الشريعة السابع، لأن من أعقبوه هم سلالة من الأئمة: وهؤلاء هم علي ومحمد بن الحنفية والمقنّع، الذي أخذ بهذا الشكل مكان أبي هاشم.^{٥١} ولهذا السبب، بلا شك، بلغت لائحة الحلولات الإلهية عند أبي المعالي ذروتها في إمامة المقنّع تحت اسم أبي هاشم.^{٥٢} لكن، إذا ما كان المقنّع قد رأى في نفسه إماماً، فلا بد أنه رأى نفسه يتولاها من أبي مسلم، وهنا نجد أن أبا مسلم قد اختفى في صورته كرّسول وملتقٍ للإمامة من أبي هاشم. بينما نجد في القسم III لأبي تمام، حيث يتولى أبو مسلم الإمامة من أبي هاشم، أن المقنّع هو من كان قد اختفى. والتفسير الأكثر وضوحاً هو أنه لم يكن للتسلسل الإمامي في الأصل أي علاقة بالمقنّع على الإطلاق، وأن محاولة المقدسي الجمع بينهما تعكس المشكلة التي فرضتها المواد الغريبة التناقض لأبي تمام: فقد جاء فيها خبر كلا الأمرين دون أن يكلف نفسه تبيان كيفية سيرهما معاً.

والبغدادي، الذي يكشف عن اعتماده على القسم I لأبي تمام بإعطاء المقنع اسم هشام بن حكيم، بذل جهده للتوفيق بين المعلومات: فقد قدم إلينا التسلسل النموذجي للرسل من آدم وصولاً إلى المقنع، لكنه حشر اسم علي فيها، لأنه كان قد أطلع، بلا شك، على القسم III لأبي تمام.^{٥٤} وقام الأسفرائيني، الذي تشاركت روايته مع رواية أبي تمام في ذكرها لاسم هشام ولمعلومات أخرى، بحشر اسم علي وذريته، بصورة مشابهة، في التعاقب الخاص بالرسل الإلهيين، ومع ذلك فإنه يسير بهذه السلسلة بوجود اسمي أبي مسلم والمقنع.^{٥٥}

لا نعلم كيف تصوّر المقنع انتقال الهداية الدينية بين الفترات التي كانت تحلّ فيها روح الله في الرسل أصحاب الشرائع، وبما أن الفترة الوحيدة ذات الصلة بالمسألة هنا هي فترة الإسلام، فمن المحتمل أنه لم يفكر حتى بها، لأنه كان في موقع الحلول الإلهي الأخير، أي المهدي.

إن ما نراه من خلال المواد التي جمعها أبو تمام هو أن إضافة أبي مسلم إلى القائمة المعيارية للرسل لم يكن إلا لتظهر هذه القائمة وكأنها تمثّل إضافة نتجت عن الخلط بين المقنع وخراسانيين آخرين رأوا فيه وريثاً لأبي هاشم. أما بالنسبة للغرباء، فإن كل أولئك الذين تحدثوا حول أبي مسلم وظهور الروح الإلهية على الأرض إنما هو شيء واحد. فأين وجد أبو تمام تسلسله الإمامي في القسم III إذا؟ فمع أن أصوله قد تكون في خراسان، إلا أن لقاءنا معه كان في غربي إيران: ففي وقت متأخر من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، أصبح أبو مسلم مقترناً بالجد لبابك عبر ابنته فاطمة وولدها الحقيقي، أو المزعوم، مظهر.^{٥٦} خرّمية الجبال كانوا مسلمية، كما يخبرنا جعفر بن حرب^{٥٧}، وأن شعب بابك كانوا خرّمية فاطميين وفقاً للمسعودي.^{٥٨} وبما يتعلق بخرّمية الجبال فقد ذكر المقدسي في روايته توقعات مهدي بن فيروز، من ذرية فاطمة، ابنة أبي مسلم.^{٥٩} وبما يتعلق بثورة الخرّمية في الجبال أخبرنا نظام الملوك الشيء نفسه (ولو أن رأيه هو أن الخرّمية وجميع الفرق الأخرى التي تشبهها من بعيد كانوا متشابهين من حيث الجوهر، وقد يكون ذلك من قبيل الصدفة أكثر مما هو عن سابق تصميم).^{٦٠} ويروي المؤرخ الإسماعيلي ديخودا أن "مزدكيي" أذربيجان الذين اعتنقوا الإسماعيلية في زمن حسن الصباح، وما لبثوا أن أنكروها في العام ٥٣٦/

١١٤١، اعتقدوا أن الإمامة كانت قد انتقلت من علي بن محمد بن الحنفية وأبي هاشم وإبراهيم الإمام العباسي إلى أبي مسلم وابنته، وبعدها ذهب الإمام إلى بيزنطة، ومن هناك سيعود إلى الظهور.^{٦١} ولدينا أخبار عن القرامطة بأنهم اعتقدوا أيضاً بذهاب مهديهم، محمد بن إسماعيل، إلى بلاد الروم.^{٦٢} ففي العام ٢١٨/٨٣٣ حدث قمع دموي لثورة خرمية رئيسية في منطقة الجبال تمكن خلالها أحد قادة التمرد من الفرار مع عدد كبير من أتباعه إلى بيزنطة^{٦٣}: ومن الممكن أن ذكرى هذا القائد هي ما يقف وراء قصة المهدي الذي كان سيأتي من بيزنطة.

وباختصار، يبدو أن أبا تمام قد دمج أخباراً عن الخرمية أساسها معلومات تتعلق بمناطق الجبال وأذربيجان (وربما الري أيضاً)، في رواية حول طائفيين في منطقة ما وراء النهر من الصنف نفسه بناءً على الفرضية العامة بأن معتقداتهم ستكون متماثلة. لكن ليس على المرء مشاركة نظام الملك في وجهة نظره كي يعتقد بشرعية هذا الإجراء. كما أنني أجهل المصدر الذي ربما عثر فيه أبو تمام على هذه المعلومات. فهو لم يذلل إلا جهداً يسيراً للتأليف بين المعلومات الواردة هنا وتلك الموجودة في القسم I عندما استخدم عبارة "عندما عاد الله إلى عرشه" المميزة في القسم III أيضاً. لكنه أبقى على كلمة "قالب" بمعنى الشكل بدلاً من تغييرها إلى "صورة"، وهي الكلمة التي استخدمها باستمرار في القسم I، كما أبقى على التسلسلين كما كانا، وهذا هو الشيء المهم والأكثر وضوحاً في تناقضه هنا. ويشعر المرء بالامتنان لذلك. فلو أقدم على التأليف بينهما لربما أصبح من المستحيل حل إرباكهما.

وفي الختام، يمكن تلخيص النتائج كما يلي: تبدو الأقسام الثلاثة لأبي تمام وكأنها قد اعتمدت على كتاب لشخص يقرب اسمه من إبراهيم بن محمد (كتب قبل منتصف القرن الرابع/ العاشر)، وعلى ملاحظاته ومشاهداته الخاصة إضافة إلى رواية مجهولة المؤلف تتعلق بالخرمية في غربي إيران. غير أن المقنعية (التي بُحِثَ في القسم I) والمسلمية (التي بُحِثَ في القسم III) اعتنقتا عقائد مختلفة ربطت بصورة وثيقة بين هذه المجموعات ووثبتها على الأرض. وربما كانت إضافة أبي مسلم إلى قائمة الحلول الإلهي نتيجة غلطة. ويمكن اعتبار الروايات الخاصة بالفرق التي جاءت بعد المقنع، ولا سيما روايتي البغدادي والشهرستاني، غير ذات صلة بهذا البحث.

الحواشي

١. أود تقديم الشكر إلى ميشيل كوك لتعليقاته المفيدة على هذا الفصل.
٢. ويلفريد مادلونغ وبول إي. ووكر، تح. وتر.، *An Ismaili Heresiography: The 'Bab al-shaytan'* from Abu Tammam's *Kitab al-shajara* (لندن، ١٩٩٨)، ٧٦-٧٩ = ٧٤-٧٧. وسأستخدم الترجمة فيما سيلي، والأرقام التي ستظهر ستمثل صفحة النص (الرقم الأول) و صفحة الترجمة (الرقم الثاني).
٣. مادلونغ و ووكر، *An Ismaili Heresiography*، ص ١٠ وما بعدها. ويقترح فان إس بأن مصدر أبي تمام ربما كان الناشئ الأصغر، ولو أن الأخير توفي في ٩٢٥ / ٣٦٥ أو ٩٧٦ / ٣٦٦، بعد اشتهاار أبي تمام المفترض (ج. فان إس، "السراب ورؤية الإله" في محمد علي أمير-معزي، مح.، *Le Voyage initiatique en terre d'Islam*، لوفن وباريس، ١٩٩٦، ص ٢٧-٥٦).
٤. انظر أدناه الحاشية ٣٢ ف.
٥. يذكره الحريري / الحريري في فورة غضبه ضد محاولات المزج بين الشريعة والفلسفة، التي صنفه كشيعي وصنفت مقارنته كشيعية بمقاربات معاصريه، إخوان الصفاء وأبي زيد البلخي. انظر أبو حيان النوحدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تح.، أحمد أمين وأحمد زين (بيروت، ١٩٣٩-١٩٤٤)، مج ٢، ص ١٥. جزيل الشكر لعمير علي-دو- أوتشاغا لتذكيري بهذه الفقرة.
٦. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح.، هلموت ريتز (استنبول، ١٩٢٩-١٩٣٣)، ص ٣١ ف؛ تُرجم مع المزيد من المراجع في كتاب فان إس بالألمانية، *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert hidschra* (برلين ونيويورك، ١٩٩١-١٩٩٧)، ص ٧٢ ف، ٣٥٨ وما بعدها.
٧. كان أبو تمام على معرفة جيدة بهشام بن الحكم، حيث كتب عنه مطولاً في قسم عن الهاشمية (مادلونغ و ووكر، *An Ismaili Heresiography*، ٥٦-٥٩).
٨. ذكرت مصادر متأخرة أن الميضة قدّمت أمر الله للملائكة للسجود لآدم كبرهان على ألوهية آدم؛ انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. إحسان عباس (بيروت، ١٩٧٨)، مج ٣، ص ٢٦٣؛ ميرخوند، تاريخ روضة الصفاء، تح.، جمشيد كيانفر (طهران، ٢٠٠١)، مج ٣، ص ٢٥٧٣.
٩. وردت اللانحة الكاملة في كتاب الترشيخي، تاريخ بغاري، تر. فارسية، أبو نصر أحمد بن محمد نصر القوباوي (ت. ٥٢٢ / ١١٢٨)، تح.، تشارلز شيفر (باريس، ١٨٩٢)، ص ٦٤ ف؛ تح.، محمد تقي مدرسي رضوي (طهران، ١٩٧٢)، ص ٩١ تر. ريتشارد فري، *The History of Bukhara* (كمبريدج، ١٩٥٤)، ص ٢٦٦ أبو المعالي، بيان الأديان، تح.، هاشم رضا (طهران، ١٩٦٤)، ص ٥٨؛ غرديزي، تاريخ غرديزي، تح.، عبد الحي حبيبي (طهران، ١٩٨٤)، ص ٢٧٨، ونجد في المصدر الأخير صياغة كلمات شبيهة بما ورد عند أبي تمام. وتضمنت مصادر كثيرة أخرى اللانحة بصورة مختصرة. وحول الصيغ المنحرفة انظر أدناه القسم III (ب).

١٠. حول أمثلة من الفترة الأقدم انظر الجاحظ، كتاب البيان والبيان، تح.، عبد السلام محمد هارون (ط ٢، القاهرة، ١٩٦٠-١٩٦١)، مج ٣، ص ١٠٢؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تح. م. ج. دو غويه (لندن، ١٨٧٩-١٩٠١)، مج ٣، ص ٤٨٤؛ المقدسي، كتاب البدء والتاريخ، تح. وتر. فرنسية كليمنت هوارث، *et de l'histoire Le livre de la création* (باريس، ١٨٩٩-١٩١٩)، مج ٦، ص ٩٧.
١١. بوريس كوشنيف، "نقود المقتنع"، *Studia Iranica* [دراسات إيرانية]، ٣٠ (٢٠٠١)، ص ١٤٣-١٥٠.
١٢. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مج ٣، ص ٧٧٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح.، كارل ج. تورنبرغ (بيروت، ١٩٦٥-١٩٦٧)، مج ٦، ص ٢٢٤ (سنة ١٩٣)؛ محمد بن عبدوس الجهشباري، كتاب الوزراء والكتاب، تح.، مصطفى السقا (القاهرة، ١٩٣٨)، ص ٢٧٧.
١٣. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة، ١٨٩٩-١٩٠٣)، مج ٤، ص ١٨٧.
١٤. الثعالبي، آداب الملوك، تح.، جليل العطية (بيروت، ١٩٩٠)، ص ٢٧ (ولفت نظري إليه حسن أنصاري)؛ ولزميد من النقاش انظر باتريشيا كرون، *The Nativist Revolts of Early Islamic Iran and Regional Zoroastrianism*، الفصل ٦ (مصدر).
١٥. النوبختي، كتاب فرق الشيعة، تح.، هلموت ريتز (استنبول، ١٩٣١)، ص ٤٧؛ ابن الحوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح.، فريتز كريتكو (حيدر آباد، ١٩٣٨-١٩٤٣)؛ تح.، محمد عبد القادر عطاء ومصطفى عبد القادر عطاء (بيروت، ١٩٩٢)، مج ٨، ص ٢٩٩ (سنة ١٤١).
١٦. البغدادي، الفرق بين الفرق، تح.، محمد بدر (القاهرة، ١٩١٠)، ص ٢٤٣.
١٧. إدموند يوسورث، "السلامي"، *EI2*، مج ٨، ص ٩٩٦.
١٨. ابن الأثير، الكامل، مج ٦، ص ٣٩ (سنة ١٥٩)؛ مير خواتد، تاريخ روضة الصفاء، مج ٣، ص ٢٥٧٣.
١٩. هفا لاراروس- يافه، "بعض الجوانب المهمة من جدليات مسلمي العصر الوسيط المحازة ضد المسيحية"، مجلة *Harvard Theological Review*، ٨٩ (١٩٩٦)، ص ٨١، مع إشارة إلى ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى، تح.، سيف الدين الكاتب (بيروت، لا ت.)، ص ١٩١.
٢٠. أعيدت طباعتها في الإسفرائيني، التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكة، تح.، كمال يوسف الحوت (بيروت، ١٩٨٣)، ١٣٢٠٤ "يستحلون أكل الميت والخنزير".
٢١. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح.، تشارلز بيلاث (بيروت، ١٩٦٦-١٩٧٩)، مج ٢، ص ١٨٦٨. وتر. فرنسية دو مينارد و دو كورتيل (باريس، ١٨٦١-١٨٧٧)، مج ٣، ص ٢٧.
٢٢. ابن الجوزي، المنتظم، ط. حيدر آباد، مج ٨، ص ٣٩٩ (سنة ٤٢٠).
٢٣. الأشعري، مقالات، ص ٦٤، ١٠، والقرآن (٥: ٩٣) بخصوص أتباع عبد الله بن معاوية والمنصورية؛ النوبختي، فرق الشيعة، ص ٣٨-٣٩، والقرآن (٤: ٢٨) بخصوص الخطابية.
٢٤. البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تح.، إدوارد سخاو (ليزغ، ١٨٧٨ و ١٩٢٣)، ص ١٢١ وتر. إنكليزية، *The Chronology of Ancient Nations* (لندن، ١٨٧٩).
٢٥. الترشيحي، تاريخ بخاري، تح.، شيفر، ص ٦٤، ٧٢؛ تح.، وضوي، ص ٩٠، ١١٠١ تر. فراي، ريتشارد ن.، ص ٦٥، ٧٤. وأول من اقترح ذلك غلام حسين صديقي، الترجمة الفارسية، جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری (طهران، ١٩٩٣)، ص ٢١٠ (ونشر أصلاً بالفرنسية بعنوان *Les mouvements religieux iraniens au IIe et IIIe siècle de l'hégire*، باريس، ١٩٣٨)؛ وبشكل مشابه -

- = توراج طابان، "قيام مقنّع"، إيران شيناسي، ١ (١٩٨٩)، ص ٥٣٣؛ انظر أيضاً ملاحظات رشوان في تحقيقه للترجمة الفارسية لكتاب الطبري، تاريخ فامه طبري المنسوبة إلى أبي علي محمد بلعمي (ت. ٣٦٣/٩٧٤)، نج.، محمد رشوان (طهران، ١٩٨٧)، مج ٣، ص ١٥٩٣.
٢٦. كلاهما يحددان فترة ثورة المقنّع بأربعة عشرة سنة، وكلاهما يحددان نهاية الثورة بوقت واحد تقريباً: سنة ١٦٧ هـ في تاريخ بخاري وسنة ١٦٩ هـ في آثار البيروني، ص ٢١١. والأمثلة على قراءة سبع ك نسخ شائعة.
٢٧. ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠٨.
٢٨. الطبري، تاريخ، مج ٣، ص ٦٥٢، ٦٥٤، ١٨٠٩، يذكر مرجعتان باسم إبراهيم بن محمد، لكنهما يرويان أحداً مختلفاً وبالتالي فهما لا يمتنان للموضوع بصفة على الأرجح.
٢٩. ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠٨. ويشير إلى المؤلف بـ "صاحب كتاب أخبار ما وراء النهر من خراسان"، وأورد عبارة "حاكي هذا الخبر" قبل ذلك ببيضة أسطر. وهذا مدعاة للشك بأن المخطوطة قد فقدت صفحة الواجهة الأولى.
٣٠. لا نعرف إسحق التُّرك إلا من خلال ابن النديم.
٣١. إن كلا من أبي المعالي وغرديزي (الحاشية ٩ أعلاه) يعتمدان بوضوح على الترخشي.
٣٢. نشوان بن سعيد الحميري، الحور العين، نج.، كمال مصطفى (بغداد والقاهرة، ١٩٤٨)، ص ١٦٠.
٣٣. ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠٨. إن خُرُم أباد هي قراءة دودج، فهرست ابن النديم، ص ٨٢٤، وما افترضته أنا في ترجمتي هو خُرُماد (وجميع القراءات تكهنية). وفي تحقيق تجدد اقترح صيفتين للاسم مع أن النص يذكر قرية واحدة.
٣٤. وبلفريد مادلونغ، *Trends in Early Islamic Iran* (ألباني، ١٩٨٨)، ص ٩ وما بعدها (متصف القرن السادس / الثاني عشر).
٣٥. التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، مج ٢، ص ١٥؛ جويل كرايمر، *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and His Circle* (ليدن، ١٩٨٦)، ص ١٧ ف.
٣٦. حول تاريخ وفاة النسفي انظر باتريشيا كرون ولوك تريديول، "نص جديد عن الإسماعيلية في البلاط الساماني"، في كتاب سي. ف. روبنسون، مج.، *Studies in Honour of D.S. Richards* (ليدن، ٢٠٠٣)، ص ٤٧.
٣٧. س. م. ستيرن، "أبو حاتم الرازي والديانة الفارسية"، في كتابه *mslil'amsl ylaE ni seidutS* (القدس، ١٩٨٣)، الفصل ٢. ولا نجد ذكراً هنا للمقنّع ولا للمبيضة.
٣٨. الترخشي، تاريخ بخاري، نج.، شيفر ٣٧، ١٣، نج.، رضوي، ١٠٣، ٦. وترجم فراي، ريتشارد ن. "لا يزالان بأمان" اعتماداً على فهم للعبارة في ضوء نص جديد تم نقله إلى *The History of Bukhara*، ص ٧٥.
٣٩. من أجل رواية بالغة التدقيق والتفاصيل مع إشارة إلى بحث ميداني نُفذ في التبت في الفترة ١٩٣٨-١٩٣٩، و١٩٤٩، وبشكل متقطع بين ١٩٥٠ و١٩٥٧، انظر برنس بيتر أوف غريس أند دنمارك، *A Study of Polyandry* (هاغ، ١٩٦٨).
٤٠. مقتبسة عن بيتر، *Polyandry*، ص ٨٣.
٤١. انظر بيتر، *Polyandry*، ص ٦٠ (سترايو اليمين)، ص ٩٤ (تيارس)، ص ٩٩ (سيلان)، ص ٣١٤ "التيبتيون ظنوا أن هذه العلامات قد استخدمت في الماضي"، ص ٣١٤، ٣٧٥، ٤٥١ "التيبتيون وجدوا الفكرة ممتعة".

٤٢. كازرو إينوكي، "حول جنسية الهفتالين" *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* ١٨ (١٩٥٩)، ص ٥١ وما بعدها؛ نيقولا سيمس-وليامس، مح. *Bactrian Documents from Northern Afghanistan: I. Legal and Economic Documents* (أو كسفورد، ٢٠٠٠)، الوثائق ٨، ٧، وضعت في الأعمام حتى ٣٤٣ و ٧٦٠ و ٧٨٢م أو قبل ذلك بعشر سنوات، طبقاً لفرانسوا دو بلوا في مقالته، "تولريخ بكريه جديد لفترة ما بعد الهلنستية" في مجلة *Compte rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (نيسان/أبريل - حزيران/يونيو، ٢٠٠٦)، ص ٩٠٧-٩٩١. وشكري لكيفن فان بلادل لأنه دلني على هذه المادة.
٤٣. البيروني، تحقيق ما للهند، تح. إدوارد سخاو (لندن، ١٨٨٧)، ص ٥٢؛ ترجمة سخاو (لندن، ١٩١٠)، مج ١، ص ١٠٨ وما بعدها.
٤٤. انظر الوثيقة الموضوعية سنة ٣٤٣، أعلاه، حاشية ٤٢.
٤٥. الترشيحي، تاريخ بخاري، تح. شيفر، ص ٧٣؛ تح. رضوي، ص ١٠٣؛ تر. فراي، ريتشارد، ص ٧٥.
٤٦. الشهرستاني، الملل والنحل، تح. وليام كوريتون (لندن، ١٨٤٢-١٨٤٦)، ص ١١٥؛ والترجمة الفرنسية لدانيال جيمريت وغاي مونوت (لوفان وباريس، ١٩٨٦)، مج ١، ص ٤٥٤، مع تعبير الدهشة المعال جيداً في الحاشية ١٢١.
٤٧. الناشئ الأكبر، "مسائل الإمامة"، مقطع ٤٨ في ج. فان إس، كتابات فرق معتزلة حول الفرق الإسلامية... [بالألمانية] (بيروت، ١٩٧١)، ص ٣٢؛ التوبختي، فرق الشيعة، ص ٤٢.
٤٨. مرتضى بن الداعي حسني رازي، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأئمة، تح. عباس إقبال (طهران، ١٩٣٤)، ص ١٧٩.
٤٩. مادلونف و ووكر، *An Ismaili Heresiography*، ص ٧٨=٧٧. وهم يجيزون سفك الدم عندما يرفعون راية العصيان فقط، وعندما يطلبون الثأر III (أ)، ولهم زعيم يلتقونه خفية ويتحدثون معه سرا، ولا ينهضون في الصباح إلا بتواعد بالحركة من يومهم ولا يمسون إلا بالترقب بالخروج في غدهم III (ب).
٥٠. المقدسي، بدء، مج ٤، ص ٣١.
٥١. المصدر السابق، مج ٦، ص ٩٧. لاحظ أنه استخدم كلمة "قلب" لتعني الشكل الذي سيظهر به المقنع، وهي التي استخدمها أبو تمام في III (ب).
٥٢. في خبره عن الخرمية يتحدث المقدسي بعبارة مجردة حول اعتقاد الخرميين بأن جميع الرسل يأتون من ذات الروح بغض النظر عن الاختلافات في طبيعة شرائعهم، في إشارة واضحة إلى فترات التباعد في تسلسلهم كأصحاب شرائع، وأن الوحي لن ينقطع، وربما يعني ذلك استمراره في أنفسهم (المقدسي، بدء، مج ٤، ص ٣٠).
٥٣. أبو المعالي، بيان، ص ٥٨. بدت ذات معنى أكبر قبل اكتشاف أبي تمام. عباس زرياب خوني، "نكبي در باره مقنع"، في هفتاد مقالة: أرمغان فرهنگي به دكتور غلام حسين صليبي، تح. يحيى مهديوي وإبراج أفشار (طهران، ١٩٩٠-١٩٩٢)، ص ٨٥ف، (شكري لمسعود جعفري جازي للفت انتباهي لهذه المقالة).
٥٤. البغدادي، الفرق، ص ٢٤٣.
٥٥. الإسفرائيني، تبصير، ص ١٣١. من أجل معلومات تشاركية أخرى انظر الحاشية ٢٠ أعلاه.

٥٦. الدينوري، الأخبار الطوال، تح. ١. فلاديمير ف. غيرغاس (لندن، ١٨٨٨)، ص ٣٩٧؛ حول إبة أبي مسلم هذه انظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (القاهرة، ١٩٣١)، مج ١٠، ص ٢٠٧ (حيث ذكر أنها توفيت دون أن تخلف ذرية).
٥٧. الناشئ، "مسائل الإمامة"، مقطع ٥٢، في فان إس، *Frühe mu'tazilitische Haresiographie*، ص ٣٥ ومقالة مادلونغ، *Frühe mu'tazilitische* حول الكتاب السابق مقارنة بكتاب الأصول لجعفر بن حرب في مجلة *Der Islam* ٥٧ (١٩٨٠)، ص ٢٢٠-٢٣٦؛ وأعاد طبعها في كتابه *Religious Schools and Sects*، المقالة VI.
٥٨. المسعودي، مروج الذهب، تح.، بيلات، مج ٤، ص ٢٣٩٨؛ طبعة باريس، مج ٦، ص ١٨٧.
٥٩. المقدسي، بدء، مج ٤، ص ٣١، وأيضاً مج ٦، ص ٩٥.
٦٠. نظام الملوك، سير الملوك (سياستنامه)، تح.، هوبيرت دارك (طهران، ١٩٨٥)، ص ١٣٢٠ تر. هوبيرت (لندن، ١٩٦٠)، ص ٢٤٤.
٦١. ديهودا في كاشاني، زبدة التواريخ، بخش فاطميان ونزاريان، تح.، محمد تقي دانشبازوه (ط ٢، طهران، ١٩٨٧)، ص ١٨٧، ١٨٩؛ في رشيد الدين الطيب، جامع التواريخ: قسمت إسماعيليان و فاطميان ونزاريان وداعيان ووفيقان، تح.، محمد تقي دانشبازوه ومدرسي زنجاني (طهران، ١٩٥٩)، ص ١٥٠، ١٥٣ (في الصفحة ١٥١ جرى توضيح الخرمية بكل وضوح في أذربيجان)؛ مادلونغ، *Religious Trends*، ص ٩.
٦٢. النوبختي، فرق الشيعة، ص ٦٢ (ولفت انتباهي إليها ميشيل كوك).
٦٣. انظر وارن تريفغولد، *The Byzantine Revival 780-842* (ستانفورد، ١٩٨٨)، ص ٢٨٢؛ ومقالة محمد رقية حول "رمان ثيوفوب على تحالف بابك وثيوفيل" في مجلة *Byzantion*، ٤٤ (١٩٧٤)، ص ٤١-٦٧؛ ومقالة جون روسر حول الموضوع ذاته في مجلة *Byzantina* (١٩٧٤)، ص ٢٦٣-٢٧١؛ ومقالة سلفيتوري كوسينتينو، "كتائب إيرانية في الجيش البيزنطي"، في *La Persia e Bisanzio: convegno internazionale* (روما، ١٤-١٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢) (روما، ٢٠٠٤)، ص ٢٤٥-٢٦١.

إخوان الصفاء: بين الكندي والفارابي^١

عباس همداني

I

كانت رسائل إخوان الصفاء^٢، المترجمة إلى الإنكليزية بعنوان مشهور *The Epistles of the Brethren of Purity*، وهي الموسوعة الإسلامية المشهورة من فترة العصر الوسيط الأولى، موضوعاً تناوله الباحثون العصريون بالبحث والدراسة طوال القرنين الماضيين، ولا سيما فيما يتعلق بمذهبها وزمن تأليفها وهوية مؤلفيها. وثمة رأيان مهيمان بين الباحثين ربطاها إما بالمعتزلة أو بالشيعة بتسمياتها المتنوعة. فالباحثون ج. فلوغل (١٨٥٩)^٣ و ف. ديتريشي (١٨٥٩-١٨٧٢)^٤ و س. لين-بول (١٨٨٣)^٥ و ت. دو بوير (١٩٠٣)^٦ و إ. غولديزهر (١٩١٠)^٧ و أ. زكي (١٩٢٨)^٨ و ع. عوا (١٩٤٨)^٩ اعتبروا الرسائل ذات صلة بالمعتزلة وأن مصنفها مجموعة من المؤلفين المعاصرين لأبي حيان التوحيدي (حوالي ٣٢٠-٤١٤ / ٩٣٢-١٠٢٣) وورد ذكرها عنده سنة ٣٧٣ / ٩٨٣. أما مؤرخ الأندلس وشمال أفريقية من القرن السابع عشر شهاب الدين المقرئ فروى في كتابه الضخم نفح الطيب أن الرياضي الأندلسي العظيم أبا الحكم عمر بن عبد الرحمن الكرمانى (ت. ٤٦٢ / ١٠٧٠) زار مدينة الصابنة

حرّان وأحضر معه من هناك نسخاً من الرسائل إلى سرقسطة. ويقول مترجم المقرئ ب. دو غيانغوس^{١١} أن مسلمة بن أحمد المجريطي (ت. قبل ٣٩٨/١٠٠٨) هو من أدخل الرسائل إلى الأندلس، واستند في ذلك إلى ما ذكره حاجي خليفة في أحداث سنة ٣٩٥/١٠٠٤. أما ج. صليبا، الذي حقق الرسالة الجامعة، فقد قبل نسبة تأليف الرسائل إلى المجريطي.^{١٢} وكانت غالبية الباحثين المذكورين أعلاه قد رفضت وجهة النظر هذه. فإدخال الكتاب إلى الأندلس، سواء من قبل المجريطي أو الكرمانلي، لا يقدم برهاناً على هوية مؤلفها.

وفي العام ١٨٤٨ قام آ. سبرينجر بوصف الرسائل بعد اطلاعه على مخطوطة منها.^{١٤} ولاحظ أن شهرزوري قد قدّم خبراً موجزاً^{١٥} حول تأليف لكتاب لم يكن سوى صورة معدّلة لآخر قدّمه ابن القفطي^{١٦} الذي استقاه بدوره من أبي حيّان.^{١٧} ويعتبر س. غويارد (١٨٧٤)^{١٨} المؤلف المعاصر الأول الذي يلاحظ وجود ميول إسماعيلية لدى إخوان الصفاء. وأكد ذلك ب. كازانوفّا سنة ١٨٩٨ عند اكتشافه الرسالة الجامعة وفي سنة ١٩١٥ عندما أثبت صلة هذه الرسالة بمجموعة الرسائل الأم.^{١٩}

وفي أعقاب افتتاح الدراسات الإسماعيلية الحديثة في ثلاثينيات القرن العشرين ذكر ح. همداني في العام ١٩٣٢ قبول الدعوة الطيبية الفاطمية للرسائل.^{٢٠} وفي مقالتي عامي ١٩٤٦ و ١٩٦٤ كان س. م. ستيرن موافقاً على الصبغة الإسماعيلية للرسائل ومتقبلاً في الوقت نفسه لرواية أبي حيّان بخصوص تأليفها.^{٢١} وثمة نظريات أخرى طوّرها كل من آ. ل. طيباوي و س. ح. نصر حول الطبيعة الشعبية الصوفية للرسائل؛ ونظرية لسوزان ديولد حول كون الرسائل صوفية فقط؛ وأخرى لـ ز. علي و و. مادلونغ اللذين نسبوا الرسائل إلى القرامطة؛ وغيرها لـ إي. ر. نيتون و ل. إي. غودمان اللذين اعتبراهما مجرد أفلاطونية محدثة، وأنتجتها أخوية دينية - داخلية. وشدّد كل من آ. بوساني و سي. بافيوني على الجذور الأفلاطونية المحدثة للرسائل لكنهما أقرّا بمذهبيهما الإسماعيلي. ولم يتصدّيا لمسألة زمن تأليف الرسائل، الأمر الذي يعني أنهما يعتبرانها تعود إلى أواخر القرن العاشر.^{٢٢}

واعتقد ي. ماركيت، الذي كرّس حياته لدراسة الرسائل، بارتباطها بالفاطميين

مقدّراً تاريخ تأليفها على مدى فترة طويلة - من حوالي ٢٩٠ / ٩٠٣ إلى ٣٧٠ / ٩٨٠ - ومعتبراً أن الجزء الرابع منها يعود إلى ما قبل الفاطميين، بينما جرت كتابة الأجزاء الثلاثة الأخرى فيما بعد في أزمنة مختلفة من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.^{٢٣}

وكنّت في العديد من دراساتي الخاصة قد اعتبرت الرسائل بياناً عاماً لجمعية سرية تحضّر لحركة فكرية لإنشاء الخلافة الفاطمية في العام ٢٩٧ / ٩٠٩، وأنها قد كُتبت كلها أواخر القرن الثالث/ التاسع بالتسلسل الذي تظهر فيه بأجزائها الأربعة. وهكذا فقد رفضت المؤلفين المفترضين من قبل أبي حيان وكذلك زمن التأليف بأنه أواخر القرن العاشر.^{٢٤} وثمة باحثان اقتربا من وجهة نظري هذه الأيام، هما ماركيت الذي ظن في كتابه الأخير أنني قد أكون على حق، لكنني بحاجة لتجميع جميع أبحاثي في مجلد شامل،^{٢٥} وإسماعيل بوناوالا، الذي رفض، في مقالة ستصدر، رواية أبي حيان واعتبر الرسائل أنها كتاب من عصر ما قبل الفارابي.^{٢٦}

II

قبل القيام بعرض رأيي بخصوص وضع الرسائل بين زمني الفيلسوفين أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (١٨٥-٢٥٢ / ٨٠١-٨٦٦) وأبي نصر محمد بن طرخان الفارابي (أو الفارابيوس أو أفينصر، ت. ٣٣٩ / ٩٥٠) أجد لزماً عليّ تحديد الطريقة التي تبنيتها -نسبة الرسائل إلى شريحة زمنية معينة احتوت مثل هذه الأفكار التي تغطي جميع حقولها. فمن الممكن في زمن متأخر أن نتحدث عن فكرة من زمن سابق. وإذا وجدنا دليلاً على أن جميع أفكار الموسوعة - في اللاهوت والفلسفة والموسيقا والحساب والهندسة والسياسة... إلخ - تنتمي إلى عهد الكندي وتلامذته لا إلى عهد الفارابي، أو أنها تنتمي إلى فترة المثبّنة (أو أهل الإثبات) وليست من فترة أبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤ / ٩٣٥-٩٣٦)، أو أن النظريات العلمية أو الموسيقية المستقاة من مصادر يونانية كفيثاغورس ونيقوماخوس هي من وضع المترجمين والمفسرين والملخصين كحنين بن إسحق (ت. ٢٦٠ / ٨٧٣) أو ثابت بن قرّة (ت. ٢٨٩ / ٩٠١)

أو ابن خُرداذبه (ت. ٢٩٩ / ٩١٢) وليست من وضع فلاسفة كالفارابي وابن سينا (أفيسينا، ت. ٤٢٩ / ١٠٣٧)، أو أن الأشعار^{٢٧} الفارسية المُستشهد بها هي لشعراء قبل الفردوسي الأقدم من شهيد البلخي (ت. ٣١٥ / ٩٢٧) والرودي (ت. ٣٢٩ / ٩٤٠)، فيمكن الإشارة إلى قدم عهدها، أي إلى أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي وليس إلى أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وقد لا أستطيع توضيح ذلك في جميع الحقول، في حيز هذه المقالة، فأكتفي بمناقشة ما يتعلق بعلم الكلام والسياسة.

ثمة اعتبار آخر: فقد أقدم مؤلفو الرسائل، باعتبارهم مجموعة ثورية سرية، على جعل هويتهم مبهمة بصورة مقصودة عن طريق إطلاق عبارات متناقضة ظاهرياً، مع أننا لو تفحصنا الصيغة الإجمالية لفكرهم لما وجدنا تناقضاً إطلاقاً. وعلى سبيل المثال، ثمة فقرة ضد المتكلمين، ومع ذلك، فإن لهم كلامهم الخاص. لكن ما يعارضونه في الحقيقة يتعلق بالجدل.^{٢٨} وهم يمتجدون الرقم سبعة في بعض الأحيان، إلا أنهم ينتقدون السبعة. والمعنى الذي يقصدونه هو أن للعدد سبعة مكانة خاصة في مفهومهم لعلم العدد، إلا أنهم يعارضون الخرافات التي لحقت باستعمال ذلك العدد.^{٢٩} وعندما ينتقدون الفلاسفة، فإنهم لا يستهدفون سوى المتفلسفين، لأن لهم فلسفتهم الخاصة.^{٣٠} إنهم يقرظون أهل البيت وعلي ويتحدثون بانفعال حول "عيد غدیر خم" و"عيد المصيبة" (مأساة كربلاء)، ومع ذلك يستخدمون عبارات جميلة مع الصديق والفاروق وذو النورين (الخلفاء الثلاثة الأوائل)، وهو ما ينسجم مع تسامحهم الديني.^{٣١}

الاعتبار الثالث - ذلك المتعلق بالطبيعة الاصطفائية لعمهم - يجب أن يُذكر قبل المضي في تحليل علم كلامهم الفلسفي ونظريتهم السياسية من أجل توضيح فكر الإخوان في سياق صحيح، وكى لا ننحرف مع جانب أو آخر من تفكيرهم. لقد كُتبت الرسائل بروح من السبر الاصطفائي لعلم العدد والحساب والموسيقا عند فيثاغورس ونيقوماخوس، ولعلم النجوم والسحر الهندو-فارسي والهرمسي، وللفيزياء والمنطق الأرسطي، وللباطنية العرفانية، ولكورمولوجية الأفلاطونية المحدثة، ولنظرية الفيوضات والميتافيزيقيا (أو الإلهيات)، ولعلم النبوة القرآني

والإنجيلي، وللمفاهيم الأفلاطونية في القانون والحكم، وللحكمة والتأويل البوذي والزرادشتي والمانوي. ويشير هذا التركيب، هو وتفضيل الإخوان لسليمان عليّ لقيادة الأمة، إلى انتمائهم إلى الشيعة عموماً والإسماعيلية أو الفاطمية خصوصاً. وهم لم يضعوا ثقل اعتمادهم على الآيات القرآنية وقصص الأنبياء فحسب، بل واقتبسوا من التوراة ومزامير داوود، ومن العهدين القديم والجديد، ومن التلمود وتفسير التوراة التأويلية، ومن أدب اليونان والفرس والهنود، ويكتون احتراماً كبيراً لزرادشت ولأنبياء اليهود والمسيح.^{٣٢} ومع أنهم يسمون أنفسهم الربانيين والأخبار والحنفاء، الأمر الذي يوحي بتعاطف يهودي ومسيحي وصابئي، إلا أنهم يعلنون في الوقت نفسه أن هذه الأسماء تنطبق على المسلمين أيضاً: "وهي ملّة آينا إبراهيم وبها سمّانا المسلمين من قبل".^{٣٣}

III

ولننظر الآن في علم الكلام الفلسفي عند الإخوان.^{٣٤} لكن ليس في نيتي مقارنة جميع جوانب كلام الإخوان وفلسفتهم مع جميع جوانب أفكار الكندي والفارابي أو أفكار غيرهم من المتكلمين؛ وتلك ستكون مهمة لكتاب ضخم. وسأقتيد هنا بتلك الأفكار التي تتصل بمعرفة زمن تصنيف الرسائل.

يقول الإخوان إنّ الله يعلم الأشياء قبل أن يأتي بها من العدم إلى الوجود "وهذا رأي بعض القدماء وبعض متكلمي هذا الزمان".^{٣٥} ومن المحتمل أن الإشارة هنا هي إلى مجموعة من علماء المعتزلة كأبي الهذيل (ت. ٢٢٦ / ٨٤١). فقد أكد بقوة أن علم الله متطابق مع ذاته.^{٣٦} وكذلك فعل أبو إسحق إبراهيم النّظام (ت. ٢٢١ / ٨٣٦) الذي اعتقد بأن "معنى كلمة 'علم' هو إثبات ذاته ونفي لجهله".^{٣٧} وطبقاً لابن كُلاب (ت. ٢٤٠ / ٨٥٤) فإن صفات الذات المتميزة عن صفات الفعل لم [تأت إلى الوجود] خلقاً. ويقول إنّ "الله عالم بالعلم وقوي بالقوة وحي بالحياة".^{٣٨} ربما كان الإخوان يشيرون إلى هذه المجموعة من مفكري المعتزلة من منتصف القرن التاسع الذين وصفوهم بالقول: "بعضهم قدماء وبعضهم من متكلمي هذا الزمان".

وتشير هذه العبارة إلى زمن تصنيف الرسائل وتحدده بين منتصف وأواخر القرن التاسع [الميلادي].

ويرفض الإخوان فكرة خلق القرآن. إنهم يتحدثون عن إبداع القرآن.^{٢٩} ويقولون إذا كان خلق القرآن يعني تلاوة كلماته وأصواته، فهو إذاً مخلوق، أما إذا لم تكن هذه الكلمات والأصوات سوى أدوات تعبير عن "المعاني التي في أفكار النفوس"، فالقرآن إذاً غير مخلوق.^{٣٠} ففارق ذلك بوجهة نظر المتكلم الشيعي هشام بن الحكم (ت. ١٨٧ / ٨٠٣) الذي اعتبر القرآن صفة ذات لله، وبالتالي فهو غير مخلوق، بل يشابه فكرة الإبداع عند الإخوان؛^{٣١} ويرأي ضرار بن عمرو (ت. حوالي ٢٠٠ / ٨١٥) القائل بأن القرآن إنما هو تلاوة من قبل شخص لكنه إبداع من الله.^{٣٢} ولأن الخلق هو إيجاد الشيء من شيء آخر والإبداع هو إيجاد الشيء من لا شيء، فالقرآن، كما يقول الإخوان، هو غير مخلوق بل مبدع. وهكذا يُضمّن الإخوان مركزاً لإبداع القرآن من قبل الله مخالفاً لما عند المعتزلة، لكن ليس على طريقة الأشاعرة المتأخرين.

ثم يقوم الإخوان في فصل بعنوان "فصل في مسألة الجبر"^{٣٣} بتحديد وتعريف مصطلحات الجبر والقدر (أو حرية الاختيار) قبل اتخاذ موقف منهما كليهما. ونجد عند الإخوان العبارة التالية: "القوة التي جعلت في لسان المتكلم على الكلام فهو بتلك القوة بعينها يقدر على السكوت". ومثل هذا الإقذار لا يمكن أن يكون جبراً، إذا ما كان قادراً، بتلك القوة، على فعل الشيء المعاكس. وتعتبر هذه المقاربة المزدوجة نموذجاً ينطبق على المثبتة^{٣٤} الذين قاموا بدور الجسر العابر من القدر الكامل للمعتزلة إلى نظرية الاكتساب الجبري للأشعري وأتباعه. وينعكس ذلك في الصيغة النموذجية عند الشيعة "لا جبر ولا تفويض".^{٣٥}

ويقرب الإخوان بهذه النقطة من هشام بن الحكم، الذي اعتبر الفعل ك اختيار للإنسان وخلق [من مخلوقات] الله في آن، بسبب الحاجة إلى علة فعلية إضافية^{٣٦}. فانظر إلى ضرار بن عمرو، الذي يرى أن لكل فعل عاملاً فعلاً: الله الذي يخلقه والإنسان الذي يكتسبه، وأن استطاعة الإنسان على الفعل تكون موجودة قبل الفعل وخلاله.^{٣٧} وبالفعل، فحول هذه المسألة كان ابتعاد ضرار عن المعتزلة؛^{٣٨} وكذلك

فعل الإخوان. إن رسائل الإخوان لا تعكس أي نظريات حقيقية لاحقة كالنظرة الذرية إلى الطبيعة كما هي الحال عند أبي القاسم البلخي، والمعروف أيضاً بالكعبي (ت. ٣١٩ / ٩٣١)، والأشعري. ولا نجد فيها أي أفكار أشعرية حول رؤية الله أو إرادة الله للشر.

أما بالنسبة لمفهوم الاكتساب الأشعري، فإن الإخوان لم يأخذوا به لسيبين: اكتساب الأشاعرة هو إرادة إنسانية هي نفسها محكومة بالقدر وتمثل فعلاً من أفعال الله في كل فعل منفصل تقوم به، بينما يرى الإخوان في الإرادة الإنسانية أنها هبة من الله، لكن الإنسان حر في تحقيق الهدف المعاكس للإرادة التي وهبت له. والسبب الثاني هو أن الإخوان لم يكونوا على دراية بالمعنى الاصطلاحي لعبارة اكتساب كما صارت تفهم به من قبل المذهب الأشعري. فالأكتساب يمثل، بالنسبة للإخوان، النظم المأخوذة عن الناموس (الشارع)، والمكونة من خمسة أصناف: (١) العلم والمعرفة، (٢) الآداب والأخلاق، (٣) الأفكار والمعتقدات، (٤) الأقوال والقضايا، (٥) الأفعال والحركات.^{٩٩} فلا نستطيع، من ناحية أيديولوجية إذاً، وضع الإخوان في فترة زمنية تعقب فترة ظهور المذهب الأشعري.

وفي فصل بعنوان "القضاء والقدر في الرسالة الجامعة" ينص الإخوان على أن سبب الشر لا يتصل بإقدار الله للإنسان [أي منحه القدرة والاستطاعة]، ولكن بعملية الانبعاث من المبدع إلى العقل - ثم من العقل إلى النفس، ثم من النفس إلى الطبيعة - التي تخلق مسافةً وبعداً عن الله تتيح المجال لظهور الشر، ولا سبيل للإنسان للتخلص من شروره سوى الترقى باتجاه الله.^{١٠٠} وهذا التعاقب هو موضوع إسماعيلي نموذجي يخص "المبدأ والمعاد" الذي تكرر في الكتابات الإسماعيلية الأولى واللاحقة.

ويقول الإخوان في فصل يتناول وجهات النظر الفلسفية أنها من نوعين: دهرية^{١٠١} أزلية ومُحدثة معللة، ويضيفون:

فنقول: اعلم أن من هذين تفرعت سائر الآراء الحكمية ومذاهبها، فلنبداً أولاً بذكر الدهرية^{١٠٢}، ثم نقول: هؤلاء كانوا أقواماً قد كان لهم من الفهم والتمييز قدر ما، فنظروا إلى الموجودات الجزئية المدركة بالحواس،

وتأملوا واعتبروا لها أحوالها، فوجدوا لكل موضوع أربع علل: علة هيولانية، وعلة صورية، وعلة فاعلية، وعلة تمامية. فلما فكروا في حدوث العالم وصنعتة طلبوا لها هذه الأربع علل ويحثوا عنها، وهي هذه: ترى مَنْ عَمَلَهُ؟ ومن أي شيء عَمَلَهُ؟ وكيف عَمَلَهُ؟ ولمْ عَمَلَهُ؟ وأيضاً متى عَمَلَهُ؟ فلم يبلغ فهمهم إلى ذلك، ولم يتصوروه لقصور نفوسهم عن فهم دقة معانيها، لأن الباحث عنها يحتاج إلى نفس زكية فاضلة في العلم والعمل، ويحتاج إلى ذهن صافٍ خلوٍ عن الغش أو الدغل، ونظرٍ دقيق، وبحثٍ شديد، ليدرك هذه العلل ومعانيها وحقائقها، كما بيّنا في رسالة المعارف. ولما نظروا في هذه المباحث ولم يعرفوها، دعاهم جهلهم وإعجابهم بآرائهم إلى القول بقدم العالم وأزليته، وأنكروا العلة الفاعلية لما جهلوا الثلاث الباقية ولم يعرفوها.^{٥٣}

ومصطلحات الإخوان المستعملة للتعبير عن العلل الأربع (الهيولانية والصورية والفاعلية والتمامية) منقولة بكاملها عن مصطلحات رسائل الكندي^{٥٤} أو عن مصدر كان معروفاً للفريقين.^{٥٥} ويشترك الإخوان مع الكندي أيضاً في عقائد إبداع الله للعالم وتدميره، وفي القيامة وصحة الوحي النبوي وكافة العقائد الإسلامية العامة الراسخة في تفكيرهم الفلسفي.^{٥٦}

وهذه إشارة إلى أن تصنيف رسائل إخوان الصفاء قد حدث في وقت قريب من زمن الكندي. والكلمات التالية لدو بوير ملائمة لهذا المقام: "الاقتراسات الواردة في الرسائل مأخوذة، على قدر ما هي محددة، من أدب القرنين الثامن والتاسع الميلاديين بصورة أساسية. وموقعهم الفلسفي هو موقع مترجمي وجامعي الحكمة اليونانية والفارسية والهندية الاصطفائيين القدماء... لكن من غير المستحيل أنه كانت لهم ارتباطات مع الكندي ومع مدرسته".^{٥٧} وكان دو بوير قد بحث في هذه المدرسة^{٥٨} التي ضمت أناساً من أمثال أحمد بن محمد الطيب السرخسي (ت. ٢٨٦ / ٨٩٩) وأبي معشر جعفر بن محمد البلخي (ت. ٢٧٢ / ٨٨٥).

ولنأخذ بعين الاعتبار الآن تلاميذ الكندي. ثمة كتاب مشهور في المنطق عرفته أوربا العصر الوسيط بعنوان *Liber Introductorius in artem logicae demonstrationis*,

collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi (أو كتاب مقدمة في أدب الشروحات المنطقية، جمع محمد تلميذ الفيلسوف الكندي) لمترجم مجهول نقله من العربية إلى اللاتينية، وحققه ألبينو ناجي سنة ١٨٩٧^{٩٩}. وقد فُسِّر ناجي الإشارة إلى محمد هذا في عنوان الكتاب، "تلميذ الفيلسوف الكندي"، بأنها إشارة إلى الفارابي، إذا ما تذكرنا أن اسمه الأول محمد. وكان ناجي قد بنى رأيه على ما أورده ابن رشد من ذكر لكتاب الشروحات لـ "أبينزر" (أو أبي النصر وهو الفارابي).^{١٠} غير أنه تم تبيان أن كتاب مقدمة لم يكن إلا ترجمة حرفية لرسالة للإخوان بعنوان "في أنولوطيقا الثانية في المنطق".^{١١} وقد تضمّنت فقرة موجزة في الموسيقى (مج ١، ص ٤٣١، ١٧-٢٣) تمّت الإشارة إليها بصورة اعتراضية في فصل بعنوان "في أصول الألحان وقوانينها" في رسالة تحمل عنوان "في الموسيقى" (مج ١، ص ١٩٦-١٩٧، ٥-١). وكانت هذه الفقرة موضوع مناقشة من قبل الاختصاصي الشهير بالموسيقا العربية هـ. ج. فارمر، الذي قدّم انعطافاً جديداً في تفسيره لمسألة تأليف هذه الفقرة من الرسائل.^{١٢} وطبقاً له فإن "محمد، تلميذ الكندي" لم يكن الفارابي، كما زعم ناجي، وإنما أبو سليمان محمد بن معشر البُسْطِي المقدسي، أحد معاصري أبي حيان التوحّيدي (ت. ٤١٤/١٠٢٣)، والذي زعم الأخير أنه واحد من مؤلفي الرسائل. غير أن العقبة الخفية في نظريتي ناجي وفارمر هي الزمن. فقد كان هناك حوالي ثمانين عاماً بين زمن الكندي (ت. ٨٦٦/٢٥٢) وزمن الفارابي (ت. ٩٥٠/٣٣٩) أو المقدسي (الذي تأخر زمنه حتى أكثر من ذلك). وحتى لو سمحنا ببعض التجاوز والتداخل، فإن جيلاً كاملاً سيبقى قائماً بينهما. ولذلك لم يكن بإمكان الفارابي ولا المقدسي أن يكونا تلميذين للكندي ما لم نفسّر المسألة كلها على أنها فكرية محضة؛ لكن لا تبدو الحالة كذلك. أما دو بوير، الذي كان يكتب في وقت مبكر يعود إلى ١٩٠٠، فقد كان على المسار الصحيح عندما بيّن أن التلميذ الفعلي الوحيد للكندي الذي كان قد كتب حول الأنولوطيقا الثانية هو السرخسي (ت. ٨٩٩/٢٨٦). غير أن دو بوير يضيف: "ولكنه يدعى أحمد بن محمد؛ لكن ليس من المستحيل أن يكون المترجم اللاتيني قد حرّف الاسم ليصبح مَحْمُث".^{١٣} وإذا ما كانت الحالة كذلك فسيكون نشاط مؤلفي الرسائل بارزاً في

وقت قريب جداً من زمن تلامذة الكندي.

ولنتوجه الآن نحو التلميذ الآخر للكندي، أبي معشر البلخي (ت. ٢٧٢ / ٨٨٥).^{٦٥} الملاحظ أن مؤلفي الرسائل لم يذكروا بالاسم سوى الكتاب القدماء والشعراء العرب. فلم تجر تسمية أي شخص معاصر ما عدا وجود إشارة إلى "أبي معشر المنجم". ويقول الإخوان في معرض ذكره: "ثم قد حكى أبو معشر جعفر بن محمد المنجم، قال في كتاب مذكرته لشادب بن بحر".^{٦٦} فإذا ما قرأنا هذه الجملة بصورة "ثم قد حكى [لنا] أبو معشر جعفر بن محمد المنجم ما قاله في كتاب مذكرته حول شادب بن بحر" فإنها ستعني أن الإخوان كانوا معاصرين لأبي معشر المتوفى سنة ٢٧٢ / ٨٨٥.

يضاف إلى ذلك أن ثمة فيلسوف يهودي وطبيب عاش في زمن تلامذة الكندي وتأثر به كثيراً يدعى أبو يعقوب إسحق بن سليمان الإسرائيلي (إسحق الإسرائيلي)، وكان من أبناء مصر. وكان قد بدأ حياته كطبيب عيون ثم هاجر إلى القيروان حيث دخل في صحبة الطبيب إسحق بن عمران (ت. ٢٩٥ / ٩٠٨) في بلاط الأغالة زمن الأمير زيادة الله الثالث (ح. ٢٩٠-٢٩٦ / ٩٠٣-٩٠٩) وأصبح فيما بعد طبيباً في بلاط أول إمام - خليفة عبد الله المهدي (ح. ٢٩٧-٣٢٢ / ٩٠٩-٩٣٤) وتوفي حوالي ٣٤٣ / ٩٥٥ بعد أن تقدّم كثيراً في السن، حيث ناف على المائة عام.^{٦٧} ويقول م. س. ستيرن وهو يكتب عنه: "يود المرء معرفة الطريقة التي اكتسب بها الإسرائيلي علومه حول فلسفة الكندي. فهل كان ذلك عبر دراسة أعمال الكندي أم من خلال الاتصال الشخصي ببعض تلامذة الكندي، وهو المرجح؟ لا ندري".^{٦٨} ونجد أن الفصلين الأخيرين من كتاب ستيرن ("دور الفلسفة" و"دور النبوة") متخمان بالاقتراسات من رسائل إخوان الصفاء، مبنياً التشابه بين فكر إسحق الإسرائيلي وفكر الإخوان. فكلاهما يعرفان الفلسفة بأنها معرفة النفس (أو الذات) "فالإنسان جرم صغير من الكون، الذي هو الجرم الكبير". وكلاهما يستخدمان عبارتي اختراع وإبداع كمترادفتين لكلمة Origination؛ وكلاهما يعرفان "الجسم المطلق" بالطريقة ذاتها؛ كما يتشاركان مع الكندي في المراحل الثلاث لصعود النفس (التأثير والإنارة والإلهام)؛ ولكليهما المفهوم نفسه حول صعود النفس إلى الوجود الأعلى (الجنة) أو

هبوط النفس إلى المادة الأدنى (الجحيم)؛ وكلاهما يعتبران نفوس الفلاسفة مشابهة لنفوس الأنبياء؛ وكلاهما يعتبران الفلسفة بمثابة "استيعاب" (أو تمثيل) للخالق،^{٦٩} وهكذا.

وبما أن ستيرن أتبع حكاية أبي حيان بخصوص الإخوان، واعتبر رسائلهم عملاً من أواخر القرن العاشر، لذلك لم يعد باستطاعته قبول إمكانية تأثر إسحق الإسرائيلي بالإخوان، ولذلك صار لزاماً عليه القول حول الإخوان إنهم "على الرغم من أنهم متأخرون زمنياً عن الإسرائيلي، إلا أن استخدامهم لتوضيح أفكاره أصبح أمراً مبرراً، ولا سيما عندما رأى أنهم استقوا من العديد من النصوص الأفلاطونية المحدثة التي كانت قيد التداول في أزمانهم. وفي الحقيقة، فقد كانوا أقرب إلى الإسرائيلي من جهة ما يتعلق بوجهة نظرهم الروحانية".^{٧٠}

وبرفضه فكرة كون الإخوان مصدرًا لإسحق الإسرائيلي كان ستيرن بحاجة لشرح وتفسير من أين استقى الأخير أفكاره، ولذلك قام بدراسة باحث من القرن الثالث عشر يدعى أبراهام بن حسداي (ت. ٦٣٨ / ١٢٤٠) وتوصل إلى نظرية مفادها أن التشابه في التفكير بين ابن حسداي وإسحق الإسرائيلي يعود إلى حقيقة أنهما كليهما بنيا على باحث أفلاطوني محدث قديم ومجهول أطلق عليه لقب "الأفلاطوني المحدث لابن حسداي" (وهذه تركيبة ستيرن).^{٧١} والكتاب المعني هنا هو لابن حسداي بعنوان الأمير والناسك، وهو نسخة عبرية معدلة لكتاب عربي بعنوان بيلوار وپوذا ساف يتناول حكاية بوذية سنسكريتية تُرجمت إلى العربية عن طريق وسيط فارسي، ثم تُرجمت إلى اليونانية واللاتينية وبالنتيجة إلى عدة لغات أوروبية أخرى. واعتمدت المحاضرة التي ألقاها الناسك على الأمير على نسخة أفلاطونية محدثة لرحلة النفس بعد الموت، كما وجدت في النسخة الأطول في "ثيولوجيا" أرسطو. أما نسخة إسحق الإسرائيلي فهي شبيهة، كما أخبرونا، بنسخة ابن حسداي، وأنهما كليهما استقيها، وفقاً لما أخبرونا، من كاتب أفلاطوني محدث مجهول وقديم. وتصبح المجادلة أكثر تعقيداً عندما نعلم أنه إذا ما كان إسحق الإسرائيلي يستقي من هذا الأفلاطوني المحدث في مجال من المجالات، فلا بد أنه استقى منه في مسائل أخرى أيضاً.^{٧٢} يُفهم من ذلك أن جميع التشابهات في تفكير إسحق الإسرائيلي والإخوان هي بسبب ذلك الأفلاطوني

المحدث المجهول. ولذلك لا يدين إسحق الإسرائيلي بأي شيء للإخوان بصورة مباشرة. وتضمنت الرسائل بصورة عرضية إشارات صريحة إلى بيلوار وأربع فقرات من الحكاية.^{٧٣}

وبالعودة إلى تأخر زمن أبي حيان التوحيدي نجد أن كتابه الإمتاع والمؤانسة، الذي ورد فيه ذكر المؤلفين المزعومين لرسائل إخوان الصفاء، قد تضمن حواراً بين رجل يهودي وآخر زرادشتي نقله إلى أبي حيان مباشرة القاضي الزنجاني (أحد مؤلفي الرسائل طبقاً لأبي حيان).^{٧٤} وهذا الخبر موجود حرفياً في الرسائل.^{٧٥} واستنتاج ستيرن^{٧٦} هو: (آ) كان أبو حيان على معرفة شخصية بالزنجاني، و(ب) كان الزنجاني واحداً من مؤلفي الرسائل. الشق الأول من الاستنتاج ممكن لأنه كان هناك حديث مباشر من الزنجاني إلى أبي حيان (لقوله: حدثني)، والشق الثاني غير صحيح. ويشرح ستيرن أن الزنجاني، في خبره عن حديثه المطول، كان ينشط ذاكرته من خلال نسخة مخطوطة لكتاب له هو الرسائل تحديداً. فرواية حكاية مدونة في ثلاث صفحات كلمة بكلمة أمرٌ غير ممكن. إنها تبرهن على أن الرسائل كانت موجودة سابقاً؛ وقام أبو حيان بانتقاء حكاية منها وربطها بالزنجاني.

ولم يكن أبو حيان مترفعاً عن فن التركيب والتلفيق. فلدينا معرفة بوضعه رسالة بعث بها أبو بكر إلى علي قام ابن أبي الحديد بنسخها في كتابه شرح نهج البلاغة نقلاً عن أبي حيان.^{٧٧} وعرض ابن أبي الحديد فيما بعد ميل أبي حيان إلى الوضع والتركيب في كتابه شرح، وقال إن ذلك يبدو واضحاً في كتاب أبي حيان كتاب البصائر.^{٧٨}

وبالتخلي عن دنو الإخوان زمنياً من الكندي، فإنني أودّ النظر الآن في بعدهم الزمني عن الفارابي (ت. ٣٣٨ / ٩٥٠) من جهة موضوعين بارزين، وهما تحديدًا: مسألة العقول العشرة، ومؤهلات الحاکم المثالي. وهاتان المسألتان شكلتا الجانبين الوحيدين من البنية الفلسفية العامة للرسائل وكانا موضع جدل في زمن تأليفها.^{٧٩} وكان إدخال نظرية العقول المتعددة (العقول العشرة) أو الموجودات الثانوية (الموجودات الثواني) المنبعثة من الواحد إحدى أهم مساهمات الفارابي في الفكر الإسلامي. ففي كتابه السياسة المدنية نجد أن وصف هذه العقول قد تفرّق

وانتشر.^{٨٠} ونصّ الفارابي في عمل آخر له، هو كتاب الحروف، على العلاقة المتداخلة "للمعقولات الثواني" دون أن يعدّها.^{٨١} غير أن أوضح نصّ له عن العقول العشرة نجده في كتابه المدينة الفاضلة.^{٨٢} وكانت أعمال الفارابي الأدبية قد كُتبت حوالي ٣٣٠-٣٣٣ / ٩٤١-٩٤٤. والفارابي، على مبلغ علمنا، هو أول فيلسوف مسلم استخدم نظرية العقول العشرة. ونجد أن الداعي حميد الدين الكرمانى (ت. حوالي ٤١١ / ١٠٢٠) كان أول من تبنّاها في الأدب الفاطمي في كتابه راحة العقل^{٨٣}، بدون اختلاف بالطبع. وأصبحت النظرية تستخدم بعد الكرمانى باستمرار في الأدب العقائدي والفلسفي (أدب الحقائق) الفاطمي. وعندما نجد تسيقاً وترتيباً للتجليات من الخالق في كتاب إسماعيلي يختلف عما هو موجود عند الكرمانى والفارابي، فإنه من المأمون تحديد تاريخ هذا الكتاب بأنه سابق لتاريخ هذين الكاتبين، كما هو الحال مع الرسائل. وكذلك، فإن الهرمية الكوزمولوجية للرسائل مختلفة بالكلية أيضاً.^{٨٤} ولذلك فإن احتمال كون تصنيف الرسائل في وقت سابق لكتابات الفارابي يصبح مؤكداً بصورة كبيرة. والمستويات الثلاثة الأعلى في هذه الهرمية الواردة عند الإخوان - المبدع والعقل والنفس - هي شائعة بين المؤلفين الفاطميين الأوائل، كمحمد النسفي وأبي يعقوب السجستاني.^{٨٥}

وبالعودة إلى مؤهلات ومواصفات الحاكم "الأول" أو الإمام، نجد أن الفارابي قد عددها في كتابه المدينة الفاضلة على النحو التالي:^{٨٦}

١. سلامة البدن والأعضاء التي تسهل الحركة والعمل.
٢. سلامة الفهم والمخيلة التي تستطيع فهم ما يقال بسرعة.
٣. الذاكرة الجيدة التي تستطيع الاحتفاظ بما تمّ سماعه دون أن تنسى شيئاً منه.
٤. حدة الطبيعة والذكاء التي تستوعب المعنى الصحيح للمناقشة وتفهمه.
٥. التعبير الجيد والنطق الواضح.
٦. حب العلم والاستعداد لقبوله.
٧. تجنب الشهوات في الطعام والشراب والنساء؛ وتجنب الآثام واللذات الناجمة عن الانغماس في هذه الشهوات.
٨. حب الصدق والصادق؛ وبغض الكذب والخداع.

٩. سعة القلب، وحب الكرم والنزوع نحو الطموحات العالية.
 ١٠. غياب الرغبة في المال وما ينتج عن ذلك.
 ١١. الحب الطبيعي للعدل والحق؛ والرفض الطبيعي للظلم والقهر وللظالم والمستبد.

١٢. الثبات في العزم والجرأة دون خوف أو وجل.
 ونجد في الرسائل ذات اللائحة بالمواصفات.^{٨٧} بل وحتى الأرقام والتسلسل ومضمون هذه اللائحة هو نفسه في الرسائل والمدينة. والاختلاف الوحيد هو التبديل الموضوعي بين الصفتين السابعة والثامنة والتوسع قليلاً في صياغة الرسائل والتعبير الزاخر بالقوة في المدينة. وقادت هذه الهوية الرائعة ر. ولزرر للتحدث عن "أثر" الفارابي على الرسائل^{٨٨} ودفعت س. باينز لآتهام الإخوان بالسرقة الأدبية من الفارابي.^{٨٩} وسيتبين أن ذلك الاتهام لكان صحيحاً فقط إذا ما كنا سنفترض أن الرسائل قد كتبت بعد كتاب الفارابي المدينة. أما إيفس ماركيه فيعتقد، من جهة أخرى، أن سبب التشابه يعود إلى المصدر الشفوي المشترك.^{٩٠} فالمصدر الشفوي لن يشرح أو يفسر مثل هذا التشابه في العرض. ورأيي هو أن الإخوان والفارابي لا بد من أنهم استخدموا مرجعاً مشتركاً مكتوباً، ربما كان كتاب أفلاطون، الجمهورية^{٩١} بالشكل الذي فسره وشرحه حنين بن إسحق (ت. ٢٦٠ / ٨٧٣). ولدينا دليل في الحقيقة على أن حيناً قد كتب مثل هذا التفسير في فهرست ابن النديم (ت. ٣٨٠ / ٩٩١).^{٩٢} ومن المحتمل أن تفسير حنين كان قد اعتمد على تفسير صنفه جالينوس.^{٩٣} والجدير بالذكر أن الإخوان أشاروا مرات عديدة إلى أفلاطون في رسائلهم.^{٩٤}

وفي الغياب الكامل لكتاب حنين، لدينا دليل مواز في صورة تفسير لجمهورية أفلاطون للفيلسوف الشهير أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت. ٥٩٥ / ١١٩٨) المعروف باسم أفيروس، الذي يميل إلى اتباع ترتيب الفارابي والإخوان، وربما ترتيب حنين مع اختلافات طفيفة.^{٩٥} وتصبح مقارنة مواصفات الحاكم المثالي كما وردت عند الإخوان والفارابي وابن رشد مع تلك التي في الأعمال الأصلية لأفلاطون جديرة بالذكر، وذلك على النحو التالي:

مواصفات الحاكم المثالي طبقاً للفارابي وإخوان الصفاء وابن رشد وأفلاطون في جمهوريته

الفارابي (مع الاختلافات في الرسائل)	ابن رشد	جمهورية أفلاطون
رقم 1	رقم 11	_____
رقم 2	رقم 1	[رقم 1] 485 آ ب (حسب ترقيم أبجد هوز)
رقم 3	رقم 2	[رقم 485] 4 ج د
رقم 4	رقم 10	[رقم 9] 487 ج، 488
رقم 5	_____	_____
_____	رقم 12	[رقم 10] 487 د هـ
رقم 6	رقم 3	[رقم 2] 485 ب
رقم 7 (رقم 8 في الرسائل)	رقم 5	[رقم 5] 485 د
رقم 8 (رقم 7 في الرسائل)	رقم 4	[رقم 3] 485 ج
رقم 9	رقم 7	_____
رقم 10	رقم 6	[رقم 6] 485 هـ
رقم 11	رقم 9	[رقم 8] 487 آ
رقم 12	رقم 8	[رقم 7] 486 ب

تبدو الأرقام ٤ و ٥ عند الفارابي والإخوان موحدة في رقم ١٠ عند ابن رشد ومفقودة عند أفلاطون، ولموازنة هذا الجمع يضيف ابن رشد صفتين لا نجدهما عند الفارابي والإخوان، ولكنهما حاضرتان عند أفلاطون، وهما تحديداً "كمال الفلسفة في ظل الفيلسوف الملك" (٤٨٧ د هـ) و "الحكمة" (٤٨٧ ج، ٤٨٨). وجدير بالاهتمام ملاحظة أنه في حين عملت المصادر الإسلامية الثلاثة على إعادة سبك وترتيب المواصفات العشرة التي لأفلاطون، إلا أنها خرجت كلها بمجموعة من المواصفات بلغت اثنتي عشرة. ويستطيع المرء الافتراض إذاً بأن هذه المصادر الإسلامية الثلاثة كلها قد اعتمدت على نسخة عربية مشتركة من كتاب الجمهورية أعيد سبكها من قبل حنين بن إسحق على الأرجح. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن حنيناً كان مصدراً للإخوان في حقول أخرى أيضاً كالموسيقا.^{١٦}

وفي الختام أعلن تأييدي بأن رسائل إخوان الصفاء تعود، من جهة الحزمة الزمنية

للأفكار ومن خلال إشارات داخلية محددة، إلى أواخر القرن الثالث/ التاسع، وبتحديد أكبر إلى الفترة بين ٢٦٠/ ٨٧٣، تاريخ اختفاء آخر أئمة الشيعة الاثني عشرين وبرز التوقعات المهدوية، و٢٩٧/ ٩٠٩ عندما تم تأسيس الخلافة الفاطمية تحقيقاً لهذه التوقعات. وتلك كانت فترة مدرسة الكندي. إنها لا تنتمي إلى فترة ما بعد الفارابي، كما أكد أبو حيان التوحيدي (وكان المصدر الوحيد الذي فعل ذلك) من خلال تسمية بعض هراطقة البصرة بطريقة خاطئة على أنهم مؤلفو الرسائل. وما كان يحاول فعله هو الافتراء على زيد بن رفاعه، أحد رجالات بلاط ابن سعدان، وزير الأمير البويهى صمصام الدولة (ح. ٣٧٢-٣٧٦/ ٩٨٣-٩٨٧)، وأنهامه بالإلحاد عن طريق ربطه بمجموعة معينة من رجال البصرة المعروفين وإثبات إلحادهم بالقول إنهم كانوا قد صنّفوا ذلك العمل الإلحادي، رسائل إخوان الصفاء، الذي سبق أن كان في التداول منذ فترة طويلة جداً. والشئ الذي منح حكاية أبي حيان الصدقية في الحقيقة هو حرص الإخوان على إبقاء هويتهم في سرية مطلقة. واعتقد أن سبب هذه السرية يعود إلى أنهم شكّلوا مستودعاً سرّياً للأفكار من أجل الدعوة للإطاحة بـ "أهل الشر"، أي الخلافة العباسية، والإتيان بحكم "أهل الخير"، أي تأسيس الخلافة الفاطمية.^{٩٧} وثمة فيض من الأدلة الداخلية المؤيدة لذلك، لكن المجال لا يسمح بعرضها هنا بالتفصيل. لفترة الثمانين عاماً الواقعة بين زمن وفاة الكندي سنة ٢٥٧/ ٨٧٠ ووفاة الفارابي سنة ٣٣٨/ ٩٥٠، ولا سيما القسم الأول منها، شهدت نشاطاً مكثفاً للدعاة الإسماعيليين ولزملائهم من المسافرين من كل من الشيعة ومن أهل السنة التفضيليين (الذين قبلوا بالخلفاء الثلاثة الأوائل، لكنهم اعتقدوا بأفضلية حكم علي)، بهدف تأسيس خلافة علوية، والإخوان كانوا جزءاً من تلك الحركة.^{٩٨}

الحواشي

١. هذه نسخة معدلة وموسعة للدراسة قُدمت إلى الاجتماع الـ ٢١٨ للجمعية الأميركية الشرقية في شيكاغو المنعقد بتاريخ ١٥ آذار/ مارس ٢٠٠٨. وإنني أهديه إلى إيفس ماركيه (ت. ٢٠٠٦) الذي كرّس حياته لدراسة الرسائل. وإنني ممتنُّ للأصدقاء والزملاء: بول ووكر لأنه دُنّي على عدة مسارات أثناء إعداد المسودة الأولى لهذه الورقة، وتشارلز بوترورث لأنه لغت انتباهي إلى الموصفات التي ذكرها ابن رشد للحاكم المثالي، وكارلوس غالفانو- سوبرينهو للترجمات التي قام بها من اللاتينية، ولمحرر هذا الكتاب، عمر علي- دو- أونثاغا، للإضافات الكثيرة التي قدمها إلى حواشي هذه الدراسة.
٢. أول قسم طُبع من الرسائل كان ترجمة عبرية للمساظرة بين الإنسان والحيوانات قام بها قلو نيموس بن قلو نيموس (ت. بعد ١٣٢٨) نُشرت لأول مرة في مَنتوا عام ١٥٥٧ بعنوان *Igeret Ba'ale Hayim*. ثم أعيد نشرها مرات عدة وبلغات مختلفة. وفي القرن التاسع عشر بدأت طبعات محققة و مترجمة بالظهور [عندها الباحث همداني بالتفصيل ويمكن العودة إليها في نصها الإنكليزي]. وفي القرن العشرين ظهرت طبعات عربية لخير الدين الزركلي (القاهرة، ١٩٢٨) وبطرس الستاني (بيروت، ١٩٥٧) وعارف تامر (بيروت، ١٩٩٥). كما حقق عارف تامر الرسالة المعروفة بـ "جامعة الجامعة" (بيروت، ١٩٥٩)، وحقّق جميل صليبا "الرسالة الجامعة" (دمشق، ١٩٤٩-١٩٥١)، وبشرها مصطفى غالب أيضاً (بيروت، ١٩٧٤)، وترجمتها إلى الألمانية سوزان ديولد (وايزناد، ١٩٧٥).
- ويقوم معهد الدراسات الإسماعيلية في الفترة الأخيرة، بالتعاون مع جامعة أوكسفورد، بنشر ترجمة إنكليزية للرسائل صدر منها الرسالة ٥: في الموسيقى، تر. وتحم.، أولين رايت (أوكسفورد، ٢٠١٠)، والرسائل ١٠-١٤ في المنطق، تر. وتحم.، كارمينا بافيوني (أوكسفورد، ٢٠١٠)، والرسالة ٢٢ دعوى الحيوانات على الإنسان أمام ملك الجن، تر. وتحم.، لين غودمان وريتشارد مكغريغور (أوكسفورد، ٢٠١٠).
٣. انظر مقالة غوستاف فلوجل حول إخوان الصفاء في مجلة *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*، ١٣ (١٨٥٩)، ص ٤٣-٤٤.
٤. فريدريش ديتريشي، *Die Abhandlungen der Ichwân es-safâ in Auswahl zum ersten mal aus arabischen Handschriften herausgegeben* [خلاصة الوفاء باختصار رسائل إخوان الصفاء] (ليزيغ، ١٨٨٣-١٨٨٦ أعيدت طبعته في هايلندزهايم، ١٩٦٩).
٥. ستاني لين- بول، فصل بعنوان "إخوان الصفاء" في كتابه *Studies in a Mosque* (القاهرة، ١٨٨٣ وأعيد طبعه في لاهور، ١٩٦٠).
٦. ت. ج. دو بوير، *The History of Philosophy in Islam* (لندن، ١٩٠٣ أعيد طبعه في نيويورك، ١٩٦٧)، ص ٨١-١٩٦ ومقالته "إخوان الصفاء" في *EI*.
٧. انظر مقالة إيعنار غولدنزيهر "إخوان الصفاء" في مجلة *Der Islam*، ١ (١٩١٠)، ص ٢٢-٢٦ ونشرت في كتاب سيزجن، رسائل إخوان الصفاء، مع ٢، ص ١٢٢-١٢٦.

٨. أحمد زكي، "فصل في رسائل إخوان الصفاء" في كتابه موضوعات العلوم العربية والبحث على رسائل إخوان الصفاء (بولاق، ١٨٨٩؛ وأعيدت طباعته في القاهرة، ١٩٨٣)؛ وكذلك في الرسائل، تح.، الزركلي، مج ١، ص ١٧-٤٤.
٩. عادل المواء، الروح النقدية عند "إخوان الصفاء": الموسوعيون العرب من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي (بيروت، ١٩٤٨).
١٠. أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تح.، أحمد أمين وأحمد زين (بيروت، ١٩٣٩-١٩٤٤؛ ط ٢، بيروت، ١٩٥٣) ٣ أجزاء في مجلد واحد؛ ويتضمن في نهايته لائحتين من الملاحظات والانتقادات من إعداد مصطفى جواد وبول كراوس. والمؤلفين الذين ذكرهم أبو حيان هم: أبو سليمان محمد بن معشر البسطي، المعروف بالمقدسي؛ أبو الحسن علي بن هرون الزنجاني؛ أبو أحمد النهرجوري؛ العوفي أو العوفي.
- وارتبط معهم زياد بن رفاع، ووصفهم أبو حيان بهراقة البصرة من رجال بلاط الوزير البويهبي، أبي عبد الله بن سعدان (ح. ٣٧٢-٣٧٥ / ٩٨٣-٩٨٥). لمزيد من التفاصيل انظر س. م. ستيرن، "تأليف رسائل إخوان الصفاء"، *Islamic Culture*، ٢٠، iv (١٩٤٦)، ص ٤٠٣-٤٠٤. وله أيضاً "معلومات جديدة حول تأليف رسائل إخوان الصفاء"، *Islamic Studies*، ٣، iv (١٩٦٤)، ص ٤٠٥-٤٢٨.
- وكنيت قد بُيِّت في العديد من دراساتي المذكورة في الحاشية ٢٤ أدناه عدم قبولي تقرير أبي حيان، الذي اعتقد أنه كان منحازاً، بهدف الافتراء على زيد بن رفاع بربطه بهراقة البصرة المعروفين، الذين ثبت إلحادهم بتأليفهم رسائل إخوان الصفاء. وقد تبين بالتدقيق النصي أن تأليف الرسائل سيقتي سرأ، ولو أن زمن التأليف يمكن استنتاجه من أدلة داخلية ليعود إلى أواخر القرن التاسع.
١١. باسكال دو غانغوس، متر.، تاريخ السلالات المحملية في إسبانيا، مترج من فتح الطب من غصن الأندلس الرطيب وتاريخ لسان الدين بن الخطيب (لندن، ١٨٤٠-١٨٤٣)، ص ٤٢٧-٤٢٩.
١٢. حاجي خليفة (كاتب شلي)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تح.، محمد شرف الدين يلتقيا ورفعت يلغا الكلسي (استنبول، ١٩٤١-١٩٤٣)، مج ١، ص ٨٤٣، ٩٢٥.
١٣. والحكم مبني على العنوان: جميل صليبا، مح.، الرسالة الجامعة المنسوبة للحكيم المعريطي.
١٤. انظر مقالة ألوي سبرينجر، "ملاحظات حول بعض نسخ العمل العربي بعنوان رسائل إخوان الصفاء"، *Journal of the Asiatic Society of Bengal*، ١٧ (١٨٤٨)، ص ٥٠١-٥٠٧ (١٨٤٨)، ص ١٨٣-٢٠٢.
١٥. شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (القرن ٨/١٤)، فزحة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة [المعروف عموماً بتاريخ الحكماء]، تح.، سيد خورشيد أحمد (حيدر آباد، دكن، ١٩٣٧)، مج ٢، ص ٢٠.
١٦. علي بن يوسف ابن القفطي (ت. ٦٤٢ / ١٢٤٤)، تاريخ الحكماء، تح.، يوليوس ليرت (بغداد وليبزغ، ١٩٠٣)، ص ٨٢-٨٨.
١٧. ثمة عدة دراسات جيدة حول المؤلف أفضلها وأشملها دراسة مارك بيرج [بالفرنسية]، *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abū Ḥayyān al-Tawhīdī* (باريس، ١٩٧٤).
١٨. ستانسلاس غويارد، مح.، ومتر.، "مجترعات تتعلق بعقيدة الإسماعيليين"، في *Notices et extraits des manuscrits*، ٢٢ (باريس، ١٨٧٤)، ص ١٧٧-٤٢٨؛ كما نُشرت هذه الدراسة بصورة مستقلة في باريس، ١٨٧٤.
١٩. بول كازانوف، "ملاحظة حول مخطوطة موضوعها فرقة الحشاشين"، *Journal Asiatique*،

- = السلسلة ٩، ١١ (١٨٩٨)، ص ١٥١، ١٥٩؛ ومقالاته "تاريخ رسائل إخوان الصفاء فلكياً" في المجلة ذاتها (١٩١٥)، ص ١٧-٥.
٢٠. حسين ف. الهمداني، "رسائل إخوان الصفاء في أدب الدعوة الإسماعيلية الطيبة"، مجلة *Der Islam* ٢٠ (١٩٣٢)، ص ٢٨١-٣٠٠؛ ونشرها معدلة في بحث تاريخي في رسائل إخوان الصفاء وعقائد الإسماعيليين فيها (بومباي، ١٩٣٥)؛ ونشر العمالان في سيزجن، رسائل إخوان الصفاء، مج ٢، ص ١٢٩-١٤٨؛ وأعاد طبعهما معديكرب الهمداني (صنعاء، لا ت.).
٢١. حول مقالتي سترن انظر الحاشية رقم ١٠.
٢٢. انظر عبد اللطيف طيباوي، "إخوان الصفاء ورسائلهم: مراجعة نقدية لقرن ونصف من البحث"، *Islamic Quarterly* ٢ (١٩٥٥)، ص ٢٨-٤٦؛ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العلوم الكونية الإسلامية: مفهوم الطبيعة والطرائق التي استخدمها إخوان الصفاء في دراستها (كمبريدج، ١٩٦٤؛ ط ٢، لندن، ١٩٧٨؛ ط ٣، ألباني، ١٩٩٣)؛ سوزان ديول، *Ikhwān al-Safā (III): Die Lehre von Seele und Intellekt* (وايزبادن، ١٩٧٥)؛ أليساندرو بوساني، "عناصر علمية في الفكر الإسماعيلي: رسائل إخوان الصفاء"، في سيد حسين نصر، مع. *Ismaili Contributions to Islamic Culture* (طهران، ١٩٧٧)، ص ١٢٣-٤٠؛ ولكارميلا بفيوني دراسات كثيرة حول الرسائل لعل أهمها هنا: "المدينة الفاضلة عند الفارابي وإخوان الصفاء: مقارنة"، في ستيفان ليدر، مع. *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union européenne des arabisants et islamisants*، هال ١٩٩٨ (لوفن، ٢٠٠٢)، ص ٣-١٢ ومقالة حول "الفلسفة وعلم الكلام عند إخوان الصفاء" في مجلة *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* ٥٤ (١٩٩٤)، ص ٤٦٤-٤٧٨؛ زاهد علي، تاريخ فاطمي مصر (بالأوردية) (حيدر آباد، ١٩٤٨)؛ وبلفيرد مادلونج، "قرمطي"، *EI2*، مج ٤، ص ٦٦٠-٦٦٥؛ إيان ر. نيتون، *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (لندن، ١٩٨٢؛ ٢٠٠٢)؛ لين إي. غودمان، *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn...* (بوسطن، ١٩٧٨).
٢٣. إيلس ماركيه، "إخوان الصفاء"، *EI2*، مج ٣، ص ١٠٧١؛ *La philosophie des Ikhwān al-Safā* (الجزائر، ١٩٧٣؛ ط. معدلة باريس، ١٩٩٩)؛ "إخوان الصفاء، الإسماعيليون والقرامطة"، مجلة *Arabica* ٢٤ (١٩٧٧)، ص ٢٣٣-٢٥٧ ومقالة في مجلة *Bulletin d'Études Orientales*، ٣٠ (١٩٧٨)، ص ٦١-٧٣. وانظر الحاشية ٢٥.
٢٤. عباس همداني، "أبو حيان التوحيدي وإخوان الصفاء"، *International Journal of Middle East Studies* ٩ (١٩٧٨)، ص ٣٤٥-٥٣؛ "مصدر فاطمي أولي حول زمن وتاريخ رسائل إخوان الصفاء"، *Arabica* ٢٦، ١ (١٩٧٩)، ص ٦٢-٧٥؛ "ترتيب رسائل إخوان الصفاء ومسالمة النص السندوس"، *Journal of Semitic Studies* ٢٩، ١ (١٩٨٤)، ص ٩٧-١١٠ (ط. معدلة في البزري، مع. رسائل إخوان الصفاء، ص ٨٣-١٠٠)؛ "الزمان عند إخوان الصفاء"، *Alif (Journal of Comparative Politics)* ٩ (١٩٨٩)، ص ٩٨-١٠٤؛ "إخوان الصفاء، جمعية سرية لتأسيس الخلافة الفاطمية"، في ماريان باروكاند، مع. *L'Egypte Fatimide, son art et son histoire* (باريس، ١٩٩٩)، ص ٧٣-٨٢؛ وثمة دراسات عديدة أخرى لي منها: "التسامح الديني في رسائل إخوان الصفاء"، في ي. ت. لانغمان، مع. *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer* (لوفن، ٢٠٠٧)، ص ١٣٧-١٤٢ =

- = "العلاقة بين التأليف الفارسي لرسائل إخوان الصفاء وزمن تصنيفها"، في *A Festschrift Honoring Mohammed Mohammed Aman*، نجح، شعبان خليفة وآخرين (الإسكندرية، ٢٠٠٩)، وانظر أيضاً الحاشية ١٠.
٢٥. إي. ماركيه، *Les "Frères de la pureté", pythagoriciens de l'Islam* (باريس وميلان، ٢٠٠٦)، ص ٣٧-٣٧٢.
٢٦. إسماعيل ق. بوناوالا، "الإنسانية في الفكر الإسماعيلي: حالة إخوان الصفاء"، بحث مقدم في مؤتمر Giorgio Levi della Vida الثامن عشر المنعقد في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس ١٠-١٢ آيار/مايو ٢٠٠٧ حول موضوع "العالمية في الفكر الإسلامي" (سيصدر).
٢٧. ناقشت ذلك في مقالتي لي ذكرتا في الحاشية ٢٤ هما: "التسامح الديني..." و"العلاقة بين التأليف الفارسي..."
٢٨. الرسائل، مج ٣، ص ٥٣٥.
٢٩. الرسائل، مج ١، ص ٥٨، ٢١٧. انظر أيضاً بيرنارد غولنشتاين، "رسالة في نظرية العدد في مصدر عربي من القرن العاشر"، *Centaurus*، ١٠ (١٩٦٤)، ص ١٢٩-١٦٠ ط. في سيد ح. نصر، مج ١، *Anthology of Philosophy in Persia* (أوكسفورد، ١٩٩٩-٢٠٠١)، مج ٢، ص ٢٢٥-٢٤٥.
٣٠. الرسائل، مج ٤، ص ١٣٦، ١٨٠-١٨١ (التي تنتقد المتفلسفين). وفلسفة الإخوان مبشرة في المجلدات الأربعة من الرسائل، القسم ١، مج ١، ص ٣٩٠-٤٠٤، ٤١٣-٤١٤، ٤١٩-٤٢٠، ٤٢٨، ٤٢٩-٤٥٢؛ والقسم ٢، في الفيزيقيا؛ والقسم ٣، في السيكلوجيا؛ والقسم ٤، في الدين والسياسة. والصيغة الإسماعيلية للرسائل تتضح بأكثر ما يكون في هذا القسم الأخير.
٣١. الرسائل، مج ١، ص ٢١٣؛ مج ٢، ص ٣٧٧؛ مج ٣، ص ٢١١؛ مج ٤، ص ٢٦٩، ٣١٥، ٤٠٨ و ٤٨٩. وفي الرسالة الجامعة، نجح، غالب، ص ٥٢٠؛ انظر عباس همداني، "ظلال الشيعة في مسارات إخوان الصفاء"، في بيتر سليتر، *Traditions in Contact and Change*، (وترلو، أونتاريو، ١٩٨٣)، ص ٤٤٧-٤٦٠ و ٧٢٦-٧٢٨؛ و"التسامح الديني..." في الحاشية ٢٤.
٣٢. انظر لطفي ليفونيان، "إخوان الصفاء والمسيح"، *Muslim World*، ٣٥ (١٩٤٥)، ص ٢٧-٣١ ط. عبد سيزجن، رسائل إخوان الصفاء، مج ٢، ص ٢٣٧-٢٤١؛ إيفس ماركيه، "إخوان الصفاء والمسيحية"، *Islamochristiana*، ٨ (١٩٨٢)، ص ١٢٩-١٥٨؛ وانظر نيتون، *Muslim Neoplatonists*، ص ٥٣-٩٤.
٣٣. الرسائل، مج ٤، ص ١٢٦؛ مج ٣، ص ٤٥٤.
٣٤. حول هذا الموضوع انظر كارمينا بافيوني، "إخوان الصفاء وفلسفة الكلام"، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي للعصر الوسيط في لينز (٤-٧ تموز/يوليو ١٩٩٤)؛ ودراسة لريتشارد فرانك، *Beings and their Attributes* (ألباني، ١٩٧٨). وكانت بافيوني قد حددت أكثر من ٦٠ فقرة من الرسائل نصف أفكار إخوان الصفاء بخصوص "الكلام" وقارنوها بأفكار العديد من المتكلمين الآخرين، واستنتجت أنه على الرغم من أن فكر الإخوان يظهر ميولا شيعية إلا أنه لا يتخلل عن هويته الإسماعيلية. لكن ما ناقشته هنا هو كيف أن تعبيرهم عن آرائهم بغير، بالمقارنة مع ما قاله المتكلمون الآخرون، إلى زمن تصنيفهم لرسائلهم.
٣٥. الرسائل، مج ٣، ص ٥١٧-٥١٨.
٣٦. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، نجح، هيلموت ريتز (وايزبادن، ١٩٦٣)، ص ١٦٥؛ ريتشارد فرانك، "الصفات الإلهية طبقاً لتعاليم أبي الهذيل العلاف"، *Museon*، ٨٢ =

٣٧. الأشعري، مقالات، ص ٤٨٦؛ مونتغمري واط، *The Formative Period*، ص ٢٤٥-٢٤٦.
٣٨. المصدر السابق، ص ١٦٩-١٧٣، ٥٨٤. وبعد زمن ابن كلاب حنّد الأشاعرة من أهل السنة سبع صفات على أنها الأساسية: العلم، القوة، الإرادة، الحياة، الخطاب، السمع، والبصر. انظر واط، *The Formative Period*، ص ٢٨٧.
٣٩. الرسائل، مج ٣، ص ٥١٧-٥١٨.
٤٠. انظر إسماعيل بوناوالا، "القرآن في رسائل إخوان الصفاء"، في أنتوني هـ. جونز، مع. *International Congress for the Study of the Qur'an, Australian National University, Canberra, The Wellsprings of Wisdom, A*، ص ٥١-٦٧ بول ووكر، ١٩٨٠ (كانبرا، ١٩٨٠)، ص ٥١-٦٧ بول ووكر، *Study of Abu Ya'qub al-Sijistani's Kitab al-Yanabi'* (سولت ليك سيتي، ١٩٩٤)، ص ١٨٧-١٨٩.
٤١. الأشعري، مقالات، ص ٥٨٢؛ وانظر مقالة مادلونج، "هشام بن الحكم"، *EI2*، مج ٣، ص ١٤٩٦ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم؛ والد الحركة الكلامية في الإسلام... (بيروت، ١٩٨٥).
٤٢. الأشعري، مقالات، ص ٥٩٤؛ ج. فان إس، "ضرار بن عمرو والحكمة..." *مجلة دراسات إسلام*، ٤٣ (١٩٦٧)، ص ٢٤١-٢٧٩؛ و (١٩٦٨)، ص ١-٧٠.
٤٣. الرسائل، مج ٣، ص ٤٩٨-٥٠٠.
٤٤. الأشعري، مقالات، ص ٤٨٧-٤٨٨، ٥٣٨-٥٤٠، ٥٤١-٥٤٠.
٤٥. ج. فان إس، "قدريّة"، *EI2*، مج ٤، ص ٣٦٨. وتم شرح ذلك جيداً في مقالة مادلونج، "مساهمات الشيعة والخوارج في كلام ما قبل الأشاعرة"، في *Islamic Philosophical Theology*، تح. برويز مورويديج (ألباني، ١٩٧٩)، ص ١٢٠-١٣٩، وخاصة ص ١٢٤: "وهكذا فقد قدمت عقيدة المتكلمين الإماميين موقفاً متوسطاً بين أطروحة الجهمية بالجبر وأطروحة المعتزلة بالتفويض، بالصورة التي أكدتها عبارة للإمام جعفر الصادق".
٤٦. انظر الحاشية ٤١.
٤٧. الأشعري، مقالات، ص ٢٨١. وانظر مقالة فان إس، "ضرار بن عمرو..." ولا سيما (١٩٦٧)، ص ٢٧٠، و (١٩٦٨)، ص ١١٧٠ واط، *The Formative Period*، ص ١٩٣.
٤٨. واط، المصدر السابق، ص ١٨٩؛ فان إس، المصدر السابق.
٤٩. الرسائل، مج ٣، ص ١٦١.
٥٠. الرسالة الجامعة، تح.، غالب، ص ٤٥-٥٠.
٥١. في طبعة بيروت وردت "ذهريّة".
٥٢. إ. غولدنزيهر، "ذهريّة"، *EI*، مج ٢، ص ٩٥.
٥٣. الرسائل، مج ٣، ص ٤٥٥.
٥٤. يعقوب بن إسحق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تح. محمد عبد الهادي أبو رضا (القاهرة، ١٩٥٠)، في رسالة الكندي إلى الخليفة المعتصم بالله حول الفلسفة الأولى، ص ٩٧-١٠٥؛ سهيل أفنان، معجم فلسفي بالفارسية والعربية (بيروت، ١٩٦٨)، ص ١٨٦-١٨٧؛ ومقالي، "الزمن عند إخوان الصفاء"، ص ٩٨-١٠٤، والحاشية ٢٤.
٥٥. ربما كان المصدر المشترك واحداً من عدة ترجمات لكتب يونانية، إذا ما علمنا أن النقاشات التي جرت عند الكندي وإخوان الصفاء حول الطبيعة العرضية للأعداد مشتقة من إعادة صياغة لكتاب نيقوماخوس، مقدمة إلى الحساب، قام بها تلميذ للكندي هو أبو سليمان ربيع بن يحيى؛ انظر ألفريد =

٥٦. - أيعري، *al-Kindi's Metaphysics. A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise "On the First Philosophy"* (ألباني، ١٩٧٤)، ص ٢٠-٢١. وتضم رسائل الكندي مناقشة لهذه النقطة؛ جيرهارد إندريس، "دائرة الكندي"، في كتابه، تح.، *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* (لندن، ١٩٩٧)، ص ٤٣-٧٦. ولا تتناول هذه المقالة تلامذة الكندي ومدرسته بل المترجمين الدين عملوا تحت رعايته وحول تقريرية المصطلحات الفلسفية العربية.
٥٧. ماجد فحري، *A History of Islamic Philosophy* (نيويورك، ١٩٨٣)، ص ٦٩.
٥٨. دو بوير، "إخوان الصفاء"، *EL*، مج ٢، ص ٤٥٩-٤٦٠.
٥٨. دو بوير، "الكندي وشول"، في *Archiv für Geschichte Philosophie*، ١٣ (١٨٩٩)، ص ١٥٣-١٧٨.
٥٩. ترجمة لاتينية مجهولة المترجم، "كتاب مقدمة إلى فن العروض المنطقية، جمعها محمد تلميذ الفيلسوف الكندي"، تح.، أليينو ناجي في كتابه *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi* (مونستر، ١٨٩٧)، ص ٤١-٦٤؛ جون لونغوي، "مقدمة إلى فن العرض للكندي" (نسخة بالآلة الكاتبة في دائرة الفلسفة، جامعة أو كلاهما ستيت، لا ت.).
٦٠. ناجي، *Die Philosophischen Abhandlungen*، ص ٦٠.
٦١. في أنولوطيقا الثانية في المنطق، مج ١، ص ٤٢٩-٤٥١.
٦٢. انظر الرسائل، مج ١، ص ٤٣١-١٧-٢٣ ومج ١، ص ١٩٦-١٩٧. ترجمة إنكليزية كاملة لأنتون شيلوا، *The Epistle on Music of the Ikhwan al-Safa', Baghdad, 10th Century* (تل أبيب، ١٩٧٨)، وأعاد نشرها في كتابه *The Dimention of Music in Islamic and Jewish Culture* (الدرشوت، ١٩٩٣)، ص ٣-٧٣.
٦٣. هنري ج. فارمر، من هو مؤلف كتاب "مقدمة إلى فن العرض"؟، *Journal of Royal Asiatic Society* (1934)، ص ٥٥٣-٥٥٦.
٦٤. انظر دو بوير "Zu Kindi und seiner Schule"، ص ١٧٧. حول مصنفات السرخسي انظر فرانز روزنثال أحمد بن الطيب السرخسي (نيو هافن، ١٩٤٣)، ولا سيما الصفحة ٥٤.
٦٥. حول أبي معشر البلخي انظر ديفيد بينجري، *The Thousands of Abu Ma'shar* (لندن، ١٩٦٨). وتم تصنيف كتاب أبي معشر، كتاب الألف، بين عامي ٢٢٦ / ٨٤٠ و ٢٤٦ / ٨٦٠. انظر أيضاً عباس همداني، "دراسة نقدية لتاريخ بول كازانوف لرسائل إخوان الصفاء" في ف. دفتر، مج.، *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص ١٤٢-١٥٢.
٦٦. الرسائل، مج ٤، ص ٢٨٨-٢٨٩.
٦٧. حول دراسة مفصلة لحياته وأعماله انظر ألكسندر ألتمان وصمويل ستيرن، *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (لندن، ١٩٥٨).
٦٨. المصدر السابق، ص ٢٢٣.
٦٩. المصدر السابق، ص ٧٣، ١٨٢، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦-٢١٧.
٧٠. المصدر السابق، ص ١٥٠.
٧١. س. م. ستيرن، "الأفلاطوني المحدث ابن حسداي: رسالة أفلاطونية محدثة وأثرها على إسحق الإسرائيل..."، *Oriens*، ١٣ (١٩٦٠-١٩٦١)، ص ٥٨-١٢٠.
٧٢. المصدر السابق، ص ٦٠.
٧٣. لمزيد من المراجع والمناقشة المستفيضة انظر نيتون، *Muslim Neoplatonists*، ص ٨٩-٩٢.

٧٤. التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مج ٢، ص ١٥٧-١٦٠.
٧٥. الرسائل، مج ١، ص ٣٠٨-٣١٠.
٧٦. ستيرن، "تأليف رسائل إخوان الصفاء"، ص ٣٧٠.
٧٧. عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تح.، حسن تميم (بيروت، ١٩٦٣).
- ١٩٦٤)، مج ٣، ص ٥٥٦-٥٦٦.
٧٨. المصدر السابق، ص ٥٦٤-٥٦٦؛ ستيرن، "أبو حيان التوحيدي"، مج ١، ص ١٢٦؛ بيرجيه، *Essai*، مج ١، ص ٢١.
٧٩. انظر ج. وايدنجرين، "إخوان الصفاء والهيكل الفلسفي لنظامهم"، في ألفريد ويلش وبير كاشيا، *مع، .. انظر ج. وايدنجرين، "إخوان الصفاء والهيكل الفلسفي لنظامهم"، في ألفريد ويلش وبير كاشيا،* *Islam: Past Influence and Present Challenge. In Honour of William Montgomery Watt* (أدنبره، ١٩٧٩)، ص ٥٧-١٦٩؛ إميل فاكنهايم، "مفهوم الهولوى في فلسفة إخوان الصفاء"، *Medieval Studies*، ٥ (١٩٤٣)، ص ١١٥-١٢٢.
٨٠. أبو نصر محمد الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تح.، فوزي نجار (بيروت، ١٩٦٤)، وثمة وصف متواصل لمعقول في مجمل القسم الأول من الكتاب.
٨١. الفارابي، كتاب الحروف، تح.، محسن مهدي (بيروت، ١٩٧٠).
٨٢. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تح.، ألبرت نادر (ط ٢، بيروت، ١٩٦٨)، ص ٦١-٦٢. كمال اليازجي وأنطون كرم، أعلام الفلسفة العربية (ط ٢، بيروت، ١٩٦٤)، ص ٤٥٢، حيث جرى شرح معقولات الفارابي بطريقة الجدول.
٨٣. حميد الدين أحمد بن عبد الله الكرمانى، راحة العقل، تح.، محمد كامل حسين ومصطفى حلمي (القاهرة، ١٩٥٣)، ص ٩٥-١٤٦. دانيال دو سميت، *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmani (Xe/XIes)* (لوفن، ١٩٩٥)، حيث أجرى عدة مقارنات بين فكر الكرمانى وفكر إخوان الصفاء، تكذب الاعتقاد عند بعض المؤلفين (كليفانوف) حول جهل الدعوة الإسماعيلية الفاطمية بالرسائل، وأنها لم تدخل فيها إلا بعد ذلك على يد الدعوة الطيبية والنزارية.
٨٤. نصر، مقدمة إلى العلوم الكونية، ص ٥١-٧٤.
٨٥. حول تطور الفكر الإسماعيلي السابق لفترة الكرمانى انظر بول ووكر، *Early Philosophical Shiism: The Isma'ili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani* (كمبريدج، ١٩٩٣).
٨٦. الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١٢٧-١٣٠.
٨٧. الرسائل، مج ٤، ص ١٢٩-١٣٠.
٨٨. ريتشارد ولزر، "الفارابي"، *EI2*، مج ٢، ص ٧٨٨.
٨٩. شلومو باينز، "بعض مشكلات الفلسفة الإسلامية"، *Islamic Culture*، ١١ (١٩٣٧)، ص ٧١.
٩٠. إ. ماركيه، "الإمامة والقيامة والحدود وفقاً لإخوان الصفاء"، مجلة *Revue des études islamiques*، ٣٠ (١٩٦٢)، ص ٥٠، حاشية ٢.
٩١. أفلاطون، *The Dialogues of Plato*، ترجمة بيامين حيوت (أو كسفورد، ط ٤، ١٩٥٣)، مج ٢، ص ١-٦٢ (مقدمة المترجم)، ص ١٦٣-٤٩٩ (ترجمة الجمهورية). الكتاب VI من الجمهورية، ويتضمن مواصفات الفيلسوف - الملك.
٩٢. محمد بن إسحق بن الديم، الفهرست، تر. بيارد دودج (نيويورك ولندن، ١٩٧٠)، مج ٢، ص ٥٩٢.

٩٣. ر. ولزر، "أفلاطون"، *EI2*، مج ١، ص ٢٣٢-٢٣٦، حيث يذكر أن المجلدات الثمانية من التفسير اليوناني الأصلي لـ *The Dialogues of Plato* التي قام بها جاليانوس كانت متوفرة مختصرة باللاتينية. ويبدو أن حنين بن إسحق قد ترجم محتزاة من تلك أو من الأصل اليوناني بعنوان رسالة إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جاليانوس بعلمه وبعض ما لم يترجم، تح. وتر. غوتهيلف بيرغستراسر في *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*، ١٧، ii (١٩٢٥) ومقالة أخرى في العدد ١٩، ii (١٩٣٢). وتضمنت هذه الرسالة (١) ملخصاً لكامل رسالة أفلاطون، *Timaeus*؛ (٢) مجتزأ من إعادة صياغته للجمهورية؛ (٣) مجتزأ من تلخيصه *The Laws*؛ و(٤) إشارة إلى تلخيصه لـ *Parmenides*. وهذا يبرهن أن تفسير حنين بن إسحق للجمهورية أفلاطون اعتمد على إعادة صياغة جاليانوس.

ويؤكد بول كراوس وريتشارد ولزر في تحريرهما لكتاب *Plato Arabus. Vol 1: Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta* (لندن، ١٩٥١)، ص ٢ و١٨، أن شرح حنين للجمهورية أفلاطون لا بد أن يكون قد اعتمد على إعادة الصياغة لجاليانوس أو على الملخص. ويقولان (ص ١٨) إن تلميذاً لحنين ذكر أن حنيناً قد ترجم كل شيء من مصنف جاليانوس. ومع أن المجتزأة المحفوظة لا تتضمن المواصفات العشر التي حددها أفلاطون للفيلسوف - الملك، إلا أن التفسير الكامل لا بد من أن يكون قد تضمنها. وحرر فوات سيزجن مجموعة مقالات بعنوان *Hunain b. Isḥaq (d. 260/873): Texts and Studies* (فرانكفورت، ١٩٩٩).

٩٤. الرسائل، مج ٤، ص ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٥ والرسالة الجامعة، ص ٢٥٤. ويبدو أن المذكورة في ص ٢٨٧-٢٨٨ اقتباس مباشر؛ انظر أيضاً نيثون، *Muslim Neoplatonists*، ص ١٦-١٩.

٩٥. الأصل العربي لتفسير ابن رشد مفقود، لكنه بقي في ترجمة عبرية لصموئيل بن يهودا، حظيت هي الأخرى بترجمتين إلى الإنكليزية: الأولى لإبرووين روزنثال (مع النص العربي)، *Averroes' Commentary on Plato's Republic* (كمبريدج، ١٩٥٦ و ١٩٦٦ و ١٩٦٩) والثانية لرالف ليرنر (بدون النص العربي) *Averroes on Plato's Republic* (إيثاكا ولندن، ١٩٧٤). والثانية هي المستعملة هنا. ووردت مواصفات الحاكم المثالي في ص ٧٣-٧٥.

٩٦. بالنسبة لأقوال الفلاسفة الماثورة في الموسيقى في القسمين الأخيرين من رسالة الإخوان "رسالة في أصول الألحان وقوانينها" (مج ١، ص ١٩٦-٢٠٢) يقول شيلواه في "رسالة في الموسيقى"، ص ١٠: "فيما يخص رسالتنا يمكن الافتراض أن الإخوان قد أخذوا فكرة هذا الفصل من الكندي وحنين بن إسحق وعُدلوا كي تناسب غرضهم". والإشارة هنا هي إلى كتاب الكندي، رسالة في أجزاء خبرية في الموسيقى، في زكريا يوسف، مج ١، موسيقا الكندي: ملحق لكتاب مؤلفات الكندي الموسيقية (بغداد، ١٩٦٢)؛ وتح.، سليم الحلواني، كتابه، تاريخ الموسيقى الشرقية (بيروت، ١٩٧٤)، ص ٢٦٢-٢٧٣. وكتاب حنين بن إسحق المشار إليه هو أدب الفلاسفة الذي كان قد ترجم إلى العربية من قبل جوداه بن سولمون الحريري (ت. ٦٣٣/١٢٣٥) بعنوان *Sefer Musre ha-filosofim*، تح.، أبراهام لوينثال (فرانكفورت، ١٨٩٦). وفيما يتعلق بموضوعات رسالة إخوان الصفا في الموسيقى يعتقد شيلواه ("رسالة في الموسيقى"، ص ٥) أنها اعتمدت على كتاب لعبد الله بن عبد الله بن خرداذبة (ت. ٢٩٩/٩١٢) كتاب اللهو والملاهي، تح.، إغناطيوس عبيد حبيفة، مجلة مشرق (١٩٦٠)، ص ١٢٥-١٥٥؛ ونُشرت بصورة مستقلة بعنوان مختارات من كتاب اللهو والملاهي (بيروت، ١٩٦١).

٩٧. انظر، على سبيل المثال، الرسائل، مج ٤، ص ١٨٧.

٩٨. ناقشت ذلك في العديد من دراساتي حول الرسائل وتمت الإشارة إليها في الحاشية ٢٤.

الإبداع والأمر الإلهي والنبوة في "رسائل إخوان الصفاء"

كازمىلا بافيونى

I

تنظر هذه الدراسة في فقرة شائكة ومعقدة تتناول موضوع العقل^١ في رسائل إخوان الصفاء (الرسائل بعد الآن) وردت في الرسالة ٣٥ التي تحمل العنوان "في العقل والمعقول":

وأما العقل فله علة واحدة، فاعلة، هي الباري عز وجل، الذي أفاض عليه الوجود والتمام والبقاء والكمال دفعة واحدة بلا زمان.

أردنا بالعلة الفاعلة أنه أهدعه بلا واسطة، فهذا العقل هو الذي أشار إليه بقوله في كتابه على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ، أَوْ هَوٍّ أَقْرَبٍ﴾ (جمع الآيتين ٥٠: ٥٤ و ١٦: ٧٧).^٢ وإليه أشار بقوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (القرآن ١٧: ٨٥)؛ وقال: ﴿إِنَّمَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (القرآن ٧: ٥٤). فالخلق هو

الأمر هو الجواهر الروحانية.^٣

في هذه الفقرة، وكما هي الحالة التي تغلب في الرسائل، يقول إخوان الصفاء إن الله هو علة العقل، وهو الذي يمنحه وجوده وكماله وبقائه وتمامه. ومن أجل إيضاح الطريقة التي أنشأ بها الله العقل في العملية الاشتقاقية لجواهر [الموجودات] استخدموا الصيغة الرباعية من الفعل بَدَعَ (أنشأ أو أوجد من لا شيء).

فالعبرة بإبداع تشير إلى الأصل الأزلي المباشر الناشئ عن الخالق. ويستخدم الإخوان هذه العبارة عادة للإشارة إلى العالم المخلوق - ذلك الذي أوجده الله - لنفي وجود أي من الموجودات بصورة مستقلة عنه [عن الله]. وللوصول إلى ذلك فسروا نتيجة الخلق بالإبداع وقارنوها بالكلمة، وهي أنها اختراع في الواقع من لا شيء. فالكلمة تتوقف عن الوجود عندما يصمت المتكلم، خلافاً للدار التي يصبح لها وجود مستقل عن البناء عندما يكتمل بناؤها لأنها عبارة عن تركيب وتأليف لأشياء موجودة مسبقاً كالتراب والماء والحجارة والآجر والجص والخشب. فالدار، بهذا المعنى، كالكتابة التي تستمر في الوجود حتى عندما يتوقف الكاتب عن الكتابة.^٤

ويشبه تكوين (وجود) العالم من قبل الخالق بالنور، الذي يكون موجوداً ما دام المصباح مضاًء أو حتى غروب الشمس. وبما أن النور هو بث من مصدر، وليس جزءاً منه، كذلك تكوين العالم من قبل الخالق، فهو ليس جزءاً منه [من الخالق] ولكنه كرم فائض من إنعامه. غير أن من المدهش استخدام الإخوان رمزية النور: فإذا لم يكن النور مطبوعاً بوجود حقيقي واستقلالية، فلا بد أن يعتمد في وجوده على مصدره، ويصع أيضاً انبعائه بالضرورة من ذلك المصدر.^٥ ولتجنب مثل هذا التناقض الظاهري، الذي يساوم على واحد من الأركان الأساسية للتنزيل، كان على النص القول، بعد ذلك مباشرة، إن الإبداع يحفظ صفات النور لكن بصورة جزئية فقط. ويقول الإخوان إنه يجب ألا نعتقد أن العالم يصدر عن الله طبعاً دون أن يكون له خيار في ذلك، كما هو الحال مع النور، حيث أن انبثائه [أو انتشاره] هو جزء من طبيعة مصدره. فالخلق هو "فعل يقوم به الله وينجره، بينما لم يكن متحققاً سابقاً، كما المتكلم الذي يعرض كلامه بينما لم يكن قد تكلم سابقاً"، ولهذا السبب فإن النطق عمل يقوم به المتكلم، أما المشيئة والاختيار لتحقيق مثل هذا الفعل أو عدمه فتشكلان أساس الخلق وفيض

الخير الإلهي "الذي يبدو وكأنه كان صنعا"^٨.

وتسمح مقارنات الإخوان هذه بنفي استقلالية وجود العالم عن الله والقول في الوقت نفسه بأنه [أي الوجود] يحتل موقع الآخر بالنسبة له [الله]. فإذا كان مثل هذا الفهم مشروعاً، فإنه يُظهر أنهم يعتبرون أن إبداع العالم كان عملاً يخص المشيئة الإلهية - مشيئة النطق. ومن هنا كان اختيار المقارنة مع "الكلمة" قد وضع الإخوان في موضع الانسجام التام مع الرشدية الكلامية، التي تجعل من الصفات الإلهية للمشيئة والكلمة أساساً للخلق.^٩ وقد استخدمت هذه المقارنة المزدوجة لتعزيز فكرة أنه ليس لكامل العالم المخلوق وجود منفصل عن الخالق ما دام أنه كان عملاً أرادته المبدع (فكان بعد أن لم يكن، كما يقول النص)، ولهذا أصبحت كلمة إبداع متطابقة مع كلمة العالم.

وعلى الرغم من توافق هذه الفكرة مع كلام الأشاعرة، الذي يربط العالم بالله دائماً، إلا أنها تبقى نتيجة مباشرة لأنطولوجيا الأفلاطونية المحدثة، التي ترى في الواحد أساساً لجميع الجواهر اللاحقة. وطبقاً لإخوان الصفاء، فإن وجود الله متزامن مع خلقه، بالصورة التي تتضح بمقارنة الله بالعدد واحد: فإذا ما أخذ أي عدد آخر منه، فإن الواحد يبقى، لكن، إذا ما أزيل الواحد، فإن أي عدد آخر يختفي.

وليس للإبداع في هذه الرؤية، التي تراه فعلاً من أفعال الله، وجود بداته وإنما محتوى في وسيط. ويجري اعتبار الجواهر الأفلاطونية المحدثة القديمة - العقل الفعّال والنفس الكلية والهيولي الأولى والصور المجردة - على أنها نتائج فيض يتسبب به الله، ويقال إن إبداعها يحدث بصورة فورية وعاجلة من لا شيء، وبلا زمان ومكان أو هيولي، بموجب حكم إلهي^{١٠}، أو الأمر الإلهي الذي كان، طبقاً للقرآن، عند إبداع العالم. ونلاحظ في الفقرة المقتبسة أعلاه من الرسالة ٣٥، أن العقل وحده هو من خرج إلى الوجود بصورة فورية، بلا زمان وبلا وسائط. ويجد تقديم العقل بهذا الشكل المختلف عن الطريقة المعتادة عند إخوان الصفاء في معالجتهم لهذا المفهوم الأفلاطوني المحدث دعماً وتأييداً بالاقتراسات الخاصة المنتقاة من الآيات القرآنية. ومع أن من الواجب تفسير هذه الآيات تفسيراً مجازياً باستخدام التأويل - علم إرجاع الكلمة إلى مصدرها - إلا أن هذه الاقتباسات لا تبدو متسقة فيما بينها. ودمج الآيتين ٥٤:٥٠ و ١٦:٧٧، المقتبستين أعلاه، يجب أن يمنحنا فهماً أفضل للطريقة

التي منح الله من خلالها العقل وجوده. لكن النص يظهر في حالة غموض، لأننا إذا ما نظرنا نظرة حرفية في الكلمات "فهذا العقل هو الذي أشار إليه بقوله في كتابه..." وجب علينا الاستنتاج بأن الأمر الإلهي، أي الأمر المبدع كُنْ، يتطابق مع العقل. غير أن ذلك ليس هو القضية بالتأكيد ما دام أن هذه الآيات تُشير إلى الأمر على أنه "كلمح البصر". عندئذ ربما تكون الفرضية الأكثر انسجاماً وتوافقاً هي أن الإخوان يريدون القول إن الأمر الإلهي يتطابق مع الفعل الذي يخلق العقل، المُعَبَّر عنه، كما رأينا، بصيغة الفعل أبدأ، أي أنه يتطابق مع الإبداع. وحتى في هذه الحالة فإن آية إبداع الله للعقل، كما تم تأكيدها أعلاه، تصبح مدعاة للتساؤل. والطريقة الوحيدة للتخلص من مثل هذا التناقض تكون بفهم أن الأمر - وبالتالي الإبداع الذي يعتبر مشابهاً له - لا يملك استقلالية ذاتية من حيث الجوهر، ويمكن أن يبقى الله في موقع المصدر المباشر للعقل، ومن خلال العقل، في موقع المصدر غير المباشر لبقية المخلوقات.

إن ذلك يبدو منسجماً أيضاً مع التفسير الذي يمكن استنتاجه من الاقتباس الثاني، (القرآن ٨٥: ١٧)، الذي يعتبر العقل مشابهاً "للروح". وتبدو فكرة "الانتقال"، التي أدخلت هنا عبر استعمال حرف الجر "من"، وكأنها تؤكد أن الله ليس المصدر المباشر للعقل، إلا إذا نفينا البقاء الذاتي عن الأمر الإلهي، كما رأينا سابقاً.

وكذلك يبدو أن ما ورد في الفقرة المقتبسة من الرسالة ٣٥، وبالمقابلة مع النصوص المقتبسة أعلاه من الرسالتين ٣٩ و ٤٠، يوحي أن الإخوان يعتبرون الإبداع شيئاً مختلفاً عن الخلق. فإذا لم يعد الإبداع يتطابق مع الخلق، فإن مسألة فعل الخلق - هل هي وجود مستقل أم مرتبطة بالله بطريقة لا يمكن فصم عراها - تبقى مفتوحة. وبكلمات أخرى، يجوز لنا أن نتساءل هل للإبداع، بطريقة أو بأخرى، مكانة الاستقلال الذاتي أم لا لدى إخوان الصفاء؟

أما الاقتباس الثالث، (القرآن ٥٤: ٧)، فيعيدنا إلى دائرة النصوص المقتبسة من الرسالتين ٣٩ و ٤٠. إذ يبدو أن الأمر لم يعد يُشير، في الحقيقة، إلى الأمر الإلهي لأنه تم وضعه مع الخلق في مستوى واحد؛ ثم يوضح الإخوان، بعد ذلك مباشرة، أن الخلق مركب من أمور مادية بينما الأمر مكون من جواهر روحانية. ولذلك يبدو الأمر مقترناً ليس مع العالم المخلوق بكليته، ولكن مع الكثرة من الكينونات التي نستنتج

أنها جاءت من الله. ويمكن لهذه أن تكون جواهر الأفلاطونية المحدثة: لأنها تصدر عنه بصورة آتية، حيث يمكن القول إنها إبداعاته. غير أن الشكوك التي عبرنا عنها أعلاه تبقى موجودة: فمن غير الواضح لمن يصبح الله مصدراً مباشراً لوجوده، كما لا يتضح ما إذا كان الإبداع عائداً للمشيئة الإلهية.

II

الجمع بين الإبداع والأمر الإلهي شيء نادر عند الإخوان. وسأحاول أن أبين كيف يمكن لفقرة متناقضة ظاهرياً من الرسالة ٣٥ أن تفهم في ضوء محتويات الفلسفة الإسماعيلية.

وكان المفكرون الإسماعيليون قد ساووا بين الأمر الإلهي والإبداع الأزلي للموجودات كافة. ويتولى الإبداع في الأدب الإسماعيلي وظيفة الوسيط بين الله - الذي هو مولد *Posteriori* يدعى "المُبدع" - وبين "المُبدع الأول" الذي هو عقل الهرمية الأفلاطونية المحدثة وتبنته معظم الكوزمولوجيات المسلمة، وكان أول من أدخله، كما يُعتقد، المفكر والداعي الإسماعيلي محمد النسفي (عاش في القرن الثالث - الرابع/ التاسع - العاشر).^{١١}

ومع أنه جرى استيعاب الإبداع وتمثله في مفهوم كلمة الله الخلاقة، إلا أن الدعاة الإسماعيليين المختلفين قدّموا مكانته وعرضوها بصور شتى. فبالنسبة لأبي يعقوب السجستاني (ت. بعد ٣٦١ / ٩٧١)، المعاصر للإخوان، ربما يكون للإبداع استقلاله الذاتي الخاص، ولكن، ولأن العقل أُبدع أولاً، ثمة من يصفه بالليسية (عدم الوجود)، ليس بحد ذاته ولكن بالنسبة لمن صدر عنه.^{١٢} وبالمقابلة، فقد اعتبره حميد الدين الكرمانى (ت. بعد ٤١١ / ١٠٢٠-١٠٢١)، الذي عمل للإمام - الخليفة الحاكم بأمر الله (ح. ٣٨٦-٤١١ / ٩٩٦-١٠٢١)، "صفة" فقط من صفات العقل الأول، الذي ضمّ في نفسه الحقيقة الواقعة بأكملها.^{١٣}

وينظر الفلاسفة الإسماعيليون إلى العقل على أنه الناتج الأول للإبداع: فقد خُلِق أولاً، مبتدئاً من الأمر، ومنه خرج العالم. فالعالم، بهذا المعنى، ليس سوى ناتج غير

مباشر للإبداع. ويقال إن النفس الكلية - التي هي جواهر الأشياء المتوالية في سلم هرمية الأفلاطونية المحدثه - إنما هي منبعثة من العقل الكلي؛ وبالتالي فإن الحركة والزمن يعتمدان على النفس، ونستطيع الاستنتاج بأن كامل عالم ما دون القمر يفعل ذلك أيضاً. وبالنسبة للسجستاني، يسمّى العقل بـ "السابق" بينما تسمى النفس بـ "التالي".^{١٤} لكن، ومع أن الإسماعيليين يستعبرون أيضاً هرمية الموجودات من الأفلاطونية المحدثه، إلا أن نقطة انطلاقهم، وخلافاً للفلاسفة (أو الفلاسفة الذين يستمدّون إلهامهم من اليونانيين)، ليست مع الله ولكن، في الحقيقة، مع الإبداع الذي تساوى مع الأمر الإلهي.

وطبقاً للفلسفة الإسماعيلية، فإن خلق العالم الطبيعي جاء ثالثاً عبر رغبة النفس بتحصيل علم العقل، ولو أنها لم تحقق غايتها.^{١٥} إن حقيقة امتلاك العديد من الكائنات الحية نفساً، لكن من غير ملكة عاقلة يتميز بها الإنسان، توضح بدورها أن النفس [الكلية] مسبوقة بجوهر أطف وأسمى، أي بالعقل، الذي يُنعم عليها بلطفه ونبله. وكان العقل أول ما استقى وجوده عبر الأمر الإلهي أو الإبداع، لأنه لا يوجد من هو أكثر لطفاً منه.

فهل يهدف الإخوان أيضاً إلى تأسيس الطبيعة العارضة للإبداع لتكون بمثابة أمر إلهي؟ وهل يعنون أن طبيعة الإبداع كـ "فعل" متميزة عن تلك التي للوسيط وتلك التي للعالم؟ وهل يعنون أن الإبداع كفعل يصبح علة مباشرة للعالم؟ فالعالم المخلوق - أي ذلك الذي نتج من الإبداع - يبدو، بالنسبة للمفكرين الإسماعيليين اللاحقين، وكأنه موهوب باستقلاله الذاتي الخاص تجاه الخالق،^{١٦} لكن هذا الأمر يبقى مبهماً عندما ننظر في استخدام إخوان الصفاء صورة "الكتابة".

ويقولون إن العالم سيستمر [في الوجود] بمقدار ما يستمر فيه الفيض من الله، تماماً كما أن النور يستمر في الوجود طوال الفترة التي تستمر فيها الشمس بالإشعاع.^{١٧} ورأوا أن الخلق ما كان ليُفهم على أنه مكوّن من عناصر سابقة في الوجود كتلك التي تتألف منها الدار، لأن مثل هذا المُنتج النهائي لا يمكن أن يتوافق مع مبدأ الخلق من العدم (Creatio ex Nihilo). يضاف إلى ذلك أن صورة الله كصانع والعالم المخلوق كمصنوع، وهي التي تتكرر في الفكر الإسلامي بما في ذلك الإسماعيلية، كانت قد

دخلت [هذا الفكر] لأول مرة على يد أبي بكر الرازي (ت. ٣١٣ / ٩٢٥) الذي سار على نهج آراء أفلاطون في تيمايوس (*Timaeus*) ونفى مبدأ الخلق من العدم.^{١٨} من جهة أخرى، تحولت الكلمة الإلهية وأصبحت كتاباً - شيئاً ما موجوداً بذاته وفقاً للمقارنات التي وردت أعلاه. ويتشارك المفكرون الإسماعيليون مع إخوان الصفاء في الرأي بأن الله خطّ كتابين: القرآن، وهو الكتاب الذي يجب أن نصفي إليه، والعالم، وهو الكتاب الذي يجب أن نتدبره ونستقصيه. ووفقاً لفكرة مشهورة، فإن آيات كتاب الله تناظر "العلامات"، المسمّاة أيضاً بالآيات، أي ما نراه في الكون من أعمال [مصنوعات] الله.^{١٩} والكتابة ليست سوى ذلك المظهر المرئي لما هو في روح الخطّاط. فإذا ما كان الأمر الإلهي يتطابق عند بدء العالم مع كلمة "كن" المكونة من حرفين، فإن الكينونة الأزلية هي كل من الأمر والكلمة، وتصبح الكاف والنون، من جهة كونهما مظهرًا مرئيًا للكلمة الإلهية، بالنسبة للإسماعيلية، رمزاً لأول جوهرين في الهرمية الأفلاطونية المحدثّة.^{٢٠} وبالعودة إلى المقارنة التي قدّمها إخوان الصفاء، فإنّ من الواجب مقارنة الفعل الإلهي بكتابة الخطّاط أيضاً.

III

لقيت الصلة بين الفقرة المقتبسة من الرسالة ٣٥ والأفكار الإسماعيلية تأكيداً إضافياً عبر "رسالة الجامعة" و"رسالة جامعة الجامعة". ونجد في هذين العملين الملحقين بموسوعة إخوان الصفاء فقرتين متماثلتين تقريباً فيما بينهما ومع الفقرة من الرسالة ٣٥.^{٢١} فالنصوص الثلاثة كلها تبتدئ بمناقشة للعلل "الأرسطية" الأربع المشتركة عند جميع الكائنات الموجودة: الفاعلة والمصورة والمتممة والهيولانية. ويذكر الإخوان مثلاً على ذلك السرير والسكين؛ بينما تذكر الرسائلان "الجامعة" و"جامعة الجامعة" الكرسي، الذي علته الفاعلة هي النجار، وعلته المصورة هي التريبع، وعلته المتممة هي فعل الجلوس، وعلته الهيولانية هي الخشب.

وتقول الجامعة في مكان لاحق إن للجسم المطلق أربع علل أيضاً. وللهيولي الأولى ثلاث فقط: الفاعلة والمصورة والمتممة. أما النفس فلها اثنتان: الفاعلة، وهي الله،

والمصورة، وهي العقل الفعّال. ويتابع النص على النحو التالي، بصورة متطابقة تقريباً مع النص من الرسالة ٣٥: ٢٢

وأما العقل فله علة واحدة، وهي الباري عز وجل الذي أفاض عليه الوجود والبقاء والتمام والكمال دفعةً واحدة، بلا زمان. وهو العقل الذي أشار إليه بقوله في كتابه على لسان نبيه محمد (ص) فقال: ﴿وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَحٍ بِالنَّبَرِ﴾^{٢٢} [بل] هُوَ أَقْرَبُ ﴿وإليه أشار بقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ يعني الروح الذي راحت الأشياء كلها إليه منصرفة، فإليه رواحها ومنه عودتها، منه مبدؤها، وإليه معادها. وقال: ﴿إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ هي الجواهر الروحانية، وكلها لله عز وجل، وبأمره قامت وبإرادته كانت.^{٢٤}

وتختلف رسالة جامعة الجامعة بعد مثال الكرسي عن الرسالة الجامعة في أنها تقول إن للجسم المطلق ثلاث علل فقط: الهيولانية والفاعلة والمصورة. وللهيولي الأولى ثلاث علل أيضاً: الفاعلة والمصورة والمتمة. أما النفس فيقال إن لها علتان. ومن هذه النقطة يتابع النص على النحو التالي:

[... وأما النفس فلها علتان هما:] الباري عز وجل الذي أفاض الجود^{٢٥}، والبقاء، والتمام، والكمال على العقل دفعةً واحدة بلا زمان، وأن العقل قد أشار إليه بقوله في كتابه على لسان نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وآله ﴿وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَحٍ بِالنَّبَرِ﴾ "وهو أَقْرَبُ"^{٢٦}، وإليه أشار بقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ... الْآيَةُ﴾^{٢٧} فمعنى أنه الروح التي راحت الأشياء إليه كلها منصرفة، فإليه رواحها، ومنه عودتها، وهو مبدؤها، وإليه معادها، وقال: ﴿إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾. فالخلق هي الصور الجسمانية، والأمر هو الجواهر الروحانية، وكلها لله عز وجل، وبأمره قامت، وبإرادته كانت. وقد ظن كثيرون من الناس ممن ليس لهم علم بالأمور الروحانية أن الموجودات ليست إلا لله عز وجل، والجسم وما محله الأرض فاعلم ذلك ترشد.^{٢٨}

ويبدو أن ثمة حذف في هذا النص. إذ من الممكن أن يُقرأ "[علة واحدة هي] الباري... الذي أفاض... دفعةً واحدة، بلا زمان، على العقل، الذي هو علتها الثانية". أما الترجمة التي وردت أعلاه فاعتمدت على إضافة عبارة "والعقل، فهو علتها الثانية" بعد "زمان". وفي تلك الحالة يصبح المعنى متطابقاً بسهولة مع ما ورد في "الرسالة الجامعة"، حتى في حالة إغفال حقيقة أن للعقل علة واحدة وعدم ذكرها بشكل صريح. وفيما يتعلق بالتشابه المؤكد وجوده بين الجسم المطلق والهيولي الأولي، ومفاده أن لكليهما عللاً ثلاث، فإن من الممكن تفسير الاختلاف الخاص برسالة الجامعة إذا ما تذكرنا التطورات الإضافية للفلسفة الإسماعيلية. أما نص رسالة جامعة الجامعة فيفترض مسبقاً أن الجسم المطلق والهيولي الأولي يمثلان الجوهر نفسه، وهذا يعني أنهما يشكلان وحدة: أي أن العلل الهيولانية والفاعلة والمصورة تتصل بالجسم المطلق، الذي يشكل "مادة" الهيولي الأولي. ومن جهة العلل الفاعلة والمصورة والمتممة فلها صلة بالهيولي الأولي من حيث أنها ستمنح الوجود للأجسام الطبيعية. وحول هذه النقطة تتفق الرسالتان، الجامعة وجامعة الجامعة، إذ كلاهما أخذت علماً بعدم حاجة الهيولي الأولي لأية علة هيولانية، لأنها هي هيولي بحد ذاتها، أي أنها تصبح مقترنة بالجسم المطلق. ويصبح هذا التطابق أكثر وضوحاً عندما نتذكر أن الكرمانلي تحدث، بعد ذلك بعقود، عن "الهيولي الأولي"، التي سماها "الجسم المطلق" أيضاً، وعن "الهيولي الثانية"، التي تطابق "الهيولي الأولي" التي عند الإخوان.^{١٩} وقد يجد هذا التفسير تأكيداً له بما ورد في القسم الثاني من الفقرة من ذكر لـ "الجسم"، الذي ربما يشير إلى الجسم المطلق الذي يعتبر أساساً للموجودات "الأرضية" أو المادية. وللقسم الثاني من الفقرة المقتبسة من رسالة جامعة الجامعة أهمية خاصة في أنه يسمح لنا بقراءة النص من الرسالة ٣٥ في ضوء الأفكار الإسماعيلية الفلسفية. إن شرح طبيعة العقل في كل من الرسالة الجامعة وجامعة الجامعة يُظهر النظرة إليه باعتباره إبداعاً فورياً للباري، ويسمح لنا بالاستنباط بأنه يتطابق مع الإبداع الإلهي. ونعلم من رسالتي الجامعة وجامعة الجامعة أن العقل يتطابق أيضاً مع الروح الإلهية، لأن الأشياء كلها تصدر عن العقل، وإليه سيعود كل شيء. ومع أن المصطلحات ليست قرآنية، إلا أن العقل يُعتبر، إلى حد ما، "الأول والآخر" لأنه يمتلك صفات تتناسب مع الله

القرآني،^{٣٠} كما حدث فيما بعد في كتابات الكرمانلي.^{٣١} وتحدثت جامعة الجامعة عن "الصور" الجسمانية أيضاً بدلاً من "الأمور"، وكان الكلمة قصدت أن الصور التي شاع ذكرها نجدها في علم الله. وطبقاً لجامعة الجامعة "كلها تعود إلى الله"؛ أي كلها تصدر عن الله عبر أمره وإرادته. كما توضح رسالة جامعة الجامعة التعبير المختصر الوارد في الرسالة الجامعة؛ ونذكر مما ورد في جامعة الجامعة أن هذا الأمر إنما هو الحقيقة "الظاهرة"؛ أي الحقيقة التي يفهمها أولئك الذين يفتقرون للعلم الحقيقي بالأمور الروحانية. والصحيح أن العلم الباطني سيوضح، بدلاً من ذلك، أن أول هذه الأمور - أي العقل - هو الأصل الحقيقي والنهاية الحقيقية لكل شيء موجود في العالم المادي الأرضي.

IV

ويقودنا ذلك إلى الإشارة الأخيرة إلى "لسان النبي" في الفقرة الإخوانية. وذكر لسان النبي محمد، ومعه الاقتباسات القرآنية، نادراً ما يحدث في رسائل إخوان الصفاء، لكنه موجود في الفقرات الإشكالية كذلك التي هي موضوع المناقشة الآن. ويرى المفكرون الأفلاطونيون المحدثون الإسماعيليون أن "طرفي" الخلق هما الأمر، الذي يتطابق مع الإبداع، والإنسان. فكما أن الإبداع هو مبدأ كل شيء، فإن الإنسان كذلك هو الذي "يكمل" بكماله سلسلة المخلوقات في العالم المادي: إنه نفس عاقلة وناطقة وعقل نقاد. وبسبب ذلك يستطيع الاستجابة للكلمة الإلهية التي تخاطبه وتتوجه إليه. وللإنسان صلة بالعقل لأن أصل جميع الموجودات هو الإبداع الذي يشكل "شيئاً واحداً" مع العقل، ولأن العقل هو ذلك الذي يدعم الأنبياء ويؤيدهم. ويحمل النبي مسؤولية شخصية خاصة به في تبليغه الكتاب الديني: لاحظ أن السجستاني ينسب إليه، على سبيل المثال، فعل تأليف الحروف التي تنتج القرآن وتتطابق مع تركيب العناصر من قبل الطبيعة لإنتاج الموجودات. ومن خلال هذه المقارنة، فإن السجستاني في موقع قريب جداً من الفقرات الإخوانية المذكورة أعلاه. ويمكن لهذه الاعتبارات أن تساعد في تفسير فقرتين إشكاليتين أخريين للإخوان

نجدهما في الرسالة ٣١ بعنوان "في أسباب تنوع الألسن". فمن معجزات النبي وفضله هو أنه تحدث إلى الناس بما يستطيعون فهمه، وحول ما يستطيعون تصوره، وما يمكن لعقولهم أن تستوعبه.^{٣٢} وبسبب هذه المعجزة اختلفت الأحاديث وتعددت المذاهب الدينية، واختلف الناس حول من يجب أن يخلف الرسول، وهذا من أهم أسباب الاختلاف في الأمة "حتى زماننا هذا" طبقاً للإخوان. ويرى الإخوان أن النبي استخدم لغته الخاصة للإجابة عن الأسئلة التي طرحها عليه أفراد أمته، وكلفهم بالمهام وتحدث إليهم بلسانه. أما بالنسبة للآخرين فقد تحدث إليهم بكلامهم لأنه كان مبعوثاً إليهم ومقيماً بينهم. ثم علمهم وهداهم، ويسر لهم التعبير، وضرب لهم المعاني، وعاملهم بطريقة ودية حتى يتمكنوا من فهم الدين وتعلم القرآن بلسان فصيح لا يمكن لأحد أن يخطئ، أو يعدل أو يغير فيه شيئاً شريطة تمتعهم بذاكرة جيدة وتلقينهم تلقيناً صحيحاً.^{٣٣} وما كمت لأرغب في التنصل من الشرح الذي قدّمته في مكان آخر من هذه الفقرات المبهمة،^{٣٤} لكن تفسير آخر قد تمكن من إضافته هنا بفضل نص رسالة جامعة الجامعة الذي ناقشناه أعلاه. وكما أن العلاقة بين الله والإبداع والعقل توضح من خلال التفسير الباطني للآيات القرآنية المقتبسة، كذلك فإن بإمكان الفقرتين المقتبستين من الرسالة ٣١ الإشارة من طرف خفي إلى الجانبين الظاهري والباطني للسان النبوي، لأن للنبي كان يعلم بالمعنى الباطني للقرآن، لكنه لم يبلغ سوى المعنى الظاهري بسبب من مقدرات مستمعيه.

وربما نجد تأكيداً لهذا النوع من الشرح والتوضيح في فقرة من كتاب ناصر خسرو جامع الحكمين.^{٣٥} فإذا ما كان النبي هو من يبلغ حقيقة الله إلى العالم المبدع عبر ما هو مكتوب في كتابه؛ وإذا ما كان الرسول هو الوسيط بين العالمين المادي والروحاني، فلا يمكن القول إن للكلمة الإلهية جانباً واحداً. بل إن جزءاً منها، وهو الجانب الواضح، يجب أن يماثل بالضرورة الأجسام، والجزء الآخر، وهو الغامض، يجب أن يماثل بالضرورة الأرواح، بحيث يمكننا توضيح التشابهات بتلك المحكمات؛ والأمثال في الكتاب هي كالأجسام والمعاني كالأرواح.

وتعكس هذه الكلمات صدى "الآيات المحكمات والمتشابهات" الواردة في القرآن (٣:٧)، التي كانت الأساس الذي قامت عليه شرعة الفلسفة في كتاب فصل

المقال لابن رشد، المصنّف في القرن السادس/ الثاني عشر.^{٣٦} لكن سبق لإخوان الصفاء أن اقبسوا الآيات نفسها وحضّوا على التأويل الباطني للكتاب من قبل أولئك القادرين على توفير مثل هذا النوع من التفسير.^{٣٧}

ويبدو أن القسم الأخير من الفقرة من الرسالة ٣٥، هو والاقتباس القرآني في (٧:٥٤)، يشير أيضاً إلى العالمين المادي والروحاني: فكل منهما يطابق الآخر في أن الأول مشتق من الأمر الإلهي بصورة كلمة كن والأخير من الأمر الإلهي بصورة الإبداع - أي من العقل. والإشارة إلى لسان النبي يمكن أن تُظهر إذاً أن الإنسان لا يمكن أن يحصل على العلم الحقيقي إلا من خلال الكلمة الإلهية فحسب. ونجد في القرآن أن الآية ٣٠ من السورة ٢ وصفت آدم بأنه خليفة الله في أرضه، وعلى هذا الأساس يمكن تفسيرها بأنها تعني أنه لا يوجد فوق الإنسان سوى الخالق. ولمتابعة الموازنة مع أنطولوجيا [علم الوجود] السجستاني، فإن النفس الكلية بحاجة إلى فرد لتصبح قادرة على تلقي الفيض من العقل في تمامه.^{٣٨} وسيكون العقل الذي هو مبدأ للنفس مطابقاً للنبي الذي هو مبدأ للوصي.^{٣٩} وربما كان في ذهن الإخوان نوع من الهرمية الإسماعيلية الأولية عندما قرنوا الأمر مع "الجواهر الروحانية". وربما يؤذن عالم الإبداع حتى بعالم الدين الذي للكرماني (حيث يشير الدين إلى الهرمية الإلهية للدعاة).

لقد سبق لي أن نسبت مفاهيم إسماعيلية أو شبه إسماعيلية إلى إخوان الصفاء، وخاصة في السياسة.^{٤٠} ويمكن للتشابهات التي جرى التعليق عليها في هذه المقالة أن تقدم إضافات إلى الفرضيات القائلة إن إخوان الصفاء كانوا قرييين جداً من الإسماعيلية، ولا سيما في ضوء الصلات الناشئة من خلال رسالتي الجامعة وجامعة الجامعة. بل ونستطيع القول، بصورة أكثر تحديداً، إن الرسائل تضمنت أفكاراً في حالة جنينية ترد في الإسماعيلية المعاصرة لها عند السجستاني، على سبيل المثال، وجرى تطويرها على أيدي مفكرين إسماعيليين بعد ذلك بعقود قليلة فقط. ففي نهاية القرن الرابع/ العاشر كان الجدل محتدماً على نحو خاص حول قضية الإبداع دون التمكن من الوصول إلى موقع أكثر ثباتاً، كالموقع الذي تم الوصول إليه بعد ذلك ببضعة عقود.

الحواشي

١. أي "العقل الفعّال". في الهرمية الأفلاطونية المحدثّة المشهورة التي تبنّاها الإخوان. ولا يبدو أن دانيال دو سميت قد اهتم بهذا النص في ترجمته الفرنسية لكتاب *La Quiétude de l'intellect*، *راحة العقل*، (لوفان، ١٩٩٥)، ص ١١٥، حيث جرى النظر في العلاقة بين العقل والإبداع.
٢. ترجمات القرآن المقتبسة هي من آرثر ج. آرييري، *The Koran Interpreted* (لندن، ١٩٥٥).
٣. الرسالة ٣٥ "في العقل والمعقولات"، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تح.، بطرس البستاني (بيروت، ١٩٥٧)، مع ٣، ص ٢٣٨/١٣-٢١. وأنا أشير هنا إلى المجلد (الحزء) والصفحة والسطر لكل اقتباس.
٤. انظر، على سبيل المثال، الرسالة ٤٠، "في الأسباب والعلة"، مع ٣، ص ١٩/٣٥١-١٨/٣٥١، حيث اقتبس القسم الختامي من الآية (٥٥:٢٩): ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأٍ﴾.
٥. ويمكن ربط اختيار هذه الصورة إذا بالروى الكوزمولوجية المستمدة من آية النور (٢٤:٣٥) المشهورة. وتبدو المقارنة مع "الكلمة" أكثر انسجاماً.
٦. وكان ذلك سبباً للتداع اللغوية من جانب أولئك المتكلمين الأرثوذكس والفلاسفة الذين رأوا فيها نصاً لإرادة الله المستقلة.
٧. انظر الرسالة ٣٩، "في أنواع الحركات"، الرسائل، مع ٣، ص ٣٣٨/٢-٣.
٨. انظر الرسالة ٣٩، الرسائل، مع ٣، ص ٣٣٧/٩-١٣/٣٣٨؛ وجرى اقتباس الجزء الأخير من الآية (٥٥:٢٩) في الصفحة ٣٣٨/١٦.
٩. في فقرات أخرى، كما في الرسالة ٤٢، "في الآراء والأديان"، الرسائل، مع ٣، ص ١٨/٤٧٠-٩/٤٧١، يميل الإخوان إلى الأطروحة الفلسفية القائلة بأن الله قد أبدع أو خلق بطريق العلم، وأن إرادته نتيجة حتمية للعلم، لأن الله يعلم أنه كان سيخلق العالم، وعدم الخلق أو الإبداع كان سيتناقض مع العلم وسيبدو الله جاهلاً، وخلق العالم هو مظهر للحكمة الضرورية للحكيم الذي بدونها لن يكون كذلك. وبفضل العلم يمنح الخالق الجسم شكلاً وصورة، وكون هذا العمل مبنياً على العلم هو البرهان على حكمة الله (وثمة ما يقرب من ١٠٠ آية في القرآن تتضمن هذه الصفة من صفات الله، وارتبطت بالعزیز أو العليم أو أحياناً قليلة بالخير أو العلي).
١٠. انظر، على سبيل المثال، الرسالة ٤٠، رسائل، مع ٣، ص ٣٥٢/١٣-٢٠.
١١. انظر، على سبيل المثال، بول ووكر، أبو يعقوب السجستاني (لندن ونيويورك، ١٩٩٦)، ص ١٨.
١٢. انظر بول ووكر، *Early Philosophical Shiism* (كمبريدج، ١٩٩٣)، ص ١٨.
١٣. انظر، على سبيل المثال، دو سميت، *La Quiétude de l'Intellect*، ص ١١٥، ١١٩، ١٢٩.
١٤. ١٣٥، ١٤٩. وطبقاً له، لا يوجد تمييز بين الإبداع والعقل، حتى عند الإخوان.
١٥. انظر ووكر، على سبيل المثال، أبو يعقوب السجستاني، ص ٣٦.

١٥. المصدر السابق، ص ٤٠؛ بالنسبة للإخوان انظر الرسالة ٤٠، الرسائل، مج ٣، ص ٣/٣٥٣-١٦ ومقالة كارميلا بافيوني، "Antecedenti greci nel concetto di «natura» degli Ikhwan al-Safa" في ماريا بارباتي وجيوفاننا جياردينا وباولو مانفانارو، مح.، ENOSIS KAI FILIA. Unione e amicizia، Omaggio a Francesco Romano (كاتانيا، ٢٠٠٢)، ص ٥٤٥-٥٥٦؛ ومقالتها "مفهوم الطبيعة عند يحيى بن عدي" في رفات وهيرمان تول، مح.، Studies on the Christian Arabic Heritage, Offered in Honour of Father Samir Khalil Samir S. I. at the Occasion of his 65th Birthday (لوفان، ٢٠٠٤)، ص ١٩٩-٢٠٤.
١٦. انظر، علي سبيل المثال، ووكر، Early Philosophical Shiism، ص ٨٣.
١٧. الرسالة ٤٠، الرسائل، م. ٣، ص ٣٥٠-٩/١٨.
١٨. ينظر الإخوان إلى الله كصانع، وهذه النظرة مرتبطة دائماً بنفي صفة الإبداع بعد أن لم يكن شيئاً، ومن جهة أخرى يجري نفي أي مسؤولية مباشرة عن الأحداث في العالم المخلوق، وهي تنسب إلى وسطائه (الرسالة ١٩، "في المعادن"، الرسائل، مج ٢، ص ١٥/١٢٨ وما بعدها حيث تم اقتباس الآيات ٤٠:١٦ و ٥٤:٥٠).
١٩. على العموم لدينا تأكيد إضافي على اهتمام الإسماعيليين بالموسوعية وشرح سبب بناء الأعمال الأدبية الإسماعيلية على نموذج الموسوعات، عمماً أنهم رأوا في الكون علامة من العلامات الإلهية، ولذلك اعتبروا المودج الموسوعي أصح للأعمال الفلسفية من أجل شرح طبيعة الله بطريقة شمولية.
٢٠. عثر ناصر خسرو، المفكر والشاعر الإسماعيلي، (١٠٠٤-١٠٧٤) عن فكرة مماثلة. انظر كتابه، جامع الحكمتين، تح.، هري كوريان ومحمد معين (باريس وطهران، ١٩٥٣)، ص ٧٧؛ والترجمة الفرنسية لآبراييل دو غاستان، Le livre réunissant les deux sagesses (باريس، ١٩٩٠).
٢١. الرسالة ٣٥، الرسائل، مج ٣، ص ٢٣٧-١٦/٢٣٨-٢١؛ وانظر الرسالة الجامعة، تح. مصطفى غالب (ط ٢، بيروت، ١٩٨٤)، ص ٣٧٤-٤/٣٧٥-١٠ جامعة الجامعة من تراث إخوان الصفاء، تح.، عارف تامر (بيروت، ١٩٧٠)، ص ٢٠٢-٢٠٣.
٢٢. لم أوردتها عندما كانت العربية مطابقة لها.
٢٣. وأعقب الاقتباس الكلمات "بل هو أقرب" بدلاً من ﴿أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ كما ورد في الآية ٧٧:١٦ وهذه الكلمات مفقودة في إحدى النسختين المخطوطتين المعتمدتين في التحقيق.
٢٤. الرسالة الجامعة، ص ٣٧٥-٢/١٠.
٢٥. انظر الحاشية ٢٩.
٢٦. القراءة هنا هي ﴿أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ لكن تامل لم يُشر إلى هذه الكلمات على أنها جزء من الآية ٧٧:١٦.
٢٧. تشير هذه الكلمة إلى اقتباس ناقص من القرآن الكريم.
٢٨. جامعة الجامعة، ص ٢٠٢-١٧/٢٠٣-١١.
٢٩. انظر دو سميت، La Quiétude de l'Intellect، ص ٣١٥-٣١٨. التشويه الوحيد في النص يتعلق بكلمة "جود" بدلاً من "وجود"، ما لم نفهم كلمة جود على أنها صفة إضافية للعقل إضافة إلى الكمال والتمام والبقاء. وورود مثل هذه المصطلحات يجب أن يدقق في النصوص الإسماعيلية؛ ونجد قراءة لـ "جود" بدلاً من "وجود" في إحدى المخطوطتين لرسالة الجامعة.
٣٠. الآيتان ٥٧:٣ و ١٠:٤ على سبيل المثال.
٣١. دو سميت، La Quiétude de l'Intellect، ص ١٩٦.

٣٢. الرسالة ٣١، الرسائل، مج ٣، ص ١٥٣/٥-٧.
٣٣. المصدر السابق، ص ١٦٧/٢-٧.
٣٤. انظر مقالة "لغة النبي" في إخوان الصفاء، في دو سميت ودو كلتاي وفان ريث، مع. Al-Kitab. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu a Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002 (٢٠٠٤)، ص ٣٥٧-٣٧٠.
٣٥. ناصر خسرو، جامع الحكمين، ص ١٤/٧٨-١٧٩.
٣٦. انظر، على سبيل المثال، ابن رشد، كتاب فصل المقال، تح.، جورج حوراني (لیدن، ١٩٥٩)، ص ١٧.
٣٧. انظر مقالتي، "سابقة مشرقية في شرعة التأويل في الفلسفة عند ابن رشد" في آنا ماريادي توللا، مع. Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra, Studi maghrebini, ٤ (٨٥) (٢٠٠٦)، ص ١٣١-١٣٩.
٣٨. ناصر خسرو، جامع الحكمين، ص ١٨/١٢١-١/١٢٢. وتستذكر هذه الأفكار سياقات السجستاني المشهورة التي وجدت صدقاً واسعاً في كوزمولوجية إخوان الصفاء.
٣٩. ويضيف ناصر خسرو أن "النفوس المشتقة فيما يتعلق بالعقل هي مبدأ للإمام وللجد" (جامع الحكمين، ص ١٥/٩-٩).
٤٠. انظر مقالاتي: "المدينة الفاضلة عند الفارابي وإخوان الصفاء: مقارنة" في س. ليدر وه. كيلباتريك ومارتل-توميان وه. شونينغ، مع. Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union européenne des arabisants et islamisants, Halle, 1998 (لوفان، ٢٠٠٢)، ص ٣-١٢ "جدل عقائدي ومواجهة سياسية عند إخوان الصفاء"، في أ. بيليتري، مع. Magaz. Culture e contatti nell'area del Mediterraneo. Il ruolo dell'Islam. Atti del XXI Congresso, Union européenne des arabisants et islamisants, Palermo, 27-30 settembre 2002 (باليرمو، ٢٠٠٣)، ص ٣٣-٤١؛ "الدلالات الزمنية والدينية للسياسة الملكية" عند إخوان الصفاء، في إيما غنّاجي، مع. The Greek Strand in Islamic Political Thought. Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 16-27 June 2003, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, ٥٧ (٢٠٠٤)، ص ٣٣٧-٣٦٥؛ "تاريخ النبي" عند إخوان الصفاء، في بنيامين أبراهاموف، مع. Studies in Arabic and Islamic Culture II (زَمَات - غان، ٢٠٠٦)، ص ٧-٣١؛ "التاريخ واللغة والأيدولوجيا من وجهة نظر إخوان الصفاء حول الإمامة"، في ب. ميشالك - بيكولسكا وآ. بيكولسكي، مع. Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress, Union européenne des arabisants et islamisants (لوفان، ٢٠٠٦)، ص ١٧-٢٧.

جوانب من العلاقات الخارجية لقرامطة البحرين^١

إيزنفان هينال

I

حظي قرامطة البحرين، وهم الراديكاليون المنشقون عن الحركة الإسماعيلية، بسمعة مرعبة على نحو خاص في كلا أراضي الإمبراطورية العباسية الشرقية والغربية. ويعود السبب في ذلك، أولاً وقبل كل شيء، إلى قواتهم العسكرية التي مثلت في ذلك الوقت الجيش الأكثر فاعلية وإثارة للفرع في مجمل أنحاء العالم الإسلامي، وثانياً، إلى غاراتهم المتواصلة وحملاتهم العسكرية المدمرة على طرق القوافل في جنوب العراق والمراكز الحضرية في المنطقة. وشكل حضورهم العسكري في المنطقة تهديداً دائماً لها، وأصبح واحداً من العوامل الأساسية المساهمة في تفكك الخلافة وانحلالها. ففي العام ٣١٦/٩٢٨ نجت بغداد بصعوبة من الاحتلال القرمطي، خلافاً لمكة التي عانت الكثير من اجتياحهم لها سنة ٣١٩/٩٣٠.

وكان قرامطة البحرين وغيرهم من الإسماعيليين الشرقيين المشقيين قد رفضوا الاعتراف بالخلفاء الفاطميين أئمة لهم، وواصلوا تمسكهم بعقيدتهم السابقة بعد تأسيس الخلافة الفاطمية سنة ٢٩٧/٩٠٩، فكانوا، بهذا الشكل، لا يزالون ينتظرون

ظهور إمامهم المستور، محمد بن إسماعيل، بصورة المهدي الذي سيبتدئ الحقبة الدينية الختامية.^٢ فكانت شرعيتهم وسياساتهم المعارضة للإسلام السني والخلافة العباسية تقوم على تمثيل هذا القائد الثيوقراطي والكاريزماتي، الإمام - المهدي.

وعلى الرغم من إدراكهم الجيد لقوتهم العسكرية الخاصة، وبغض النظر عن حقيقة كون هذه القوة إحدى أدواتهم السياسية الأساسية، إلا أنهم عملوا أيضاً على استخدام نطاق واسع من الوسائل الدبلوماسية لبناء تحالفات وشراكات مع القوى الأخرى، مُظهرين مرونةً مذهشة لا ترتبط عادةً بمواقف واتجاهات الطائفيين، إلى جانب مناورات سياسية أدهشت معاصريهم بصورة لا تقل عما أحدثته لدى الباحثين المعاصرين.

وسينصب الاهتمام الرئيسي في هذه الدراسة على إلقاء الضوء على بعض هذه الجهود والدوافع الكامنة خلفها، وستكون مناقشة الأحداث العسكرية محدودة بما له علاقة بتوضيح مثل هذه الدوافع.

كانت الدعوة الإسماعيلية قد ظهرت في البحرين، الواقعة على الساحل الشرقي لشبه الجزيرة العربية إلى الجنوب من العراق، سنة ٢٨١ / ٨٩٤ أو ربما أبكر من ذلك بقليل، أي سنة ٢٧٣ / ٨٨٦. وكان مصطلح البحرين خلال الفترة الإسلامية الأولى يعني البر الرئيسي لمقاطعة الأحساء (أو الحسا) التي هي جزء من المملكة العربية السعودية اليوم، إضافةً إلى الجزيرة المعروفة بالبحرين اليوم، والمسمّاة آنذً بجزيرة أوّال.

كانت البحرين في موقع قريب من مركز الإمبراطورية العباسية، ويتوضع على الطريق التجارية البحرية الرئيسي القادم من الهند والصين وأفريقيا إلى العراق. ولذلك فقد شكّلت القناة الأساسية للتجارة في منطقة الخليج. وكان تجار البصرة وسيراف والبحرين وعُمان يستخدمون هذه القناة لنقل مختلف أنواع السلع، كالأحجار الثمينة والعاج والأخشاب والتوابل والمعادن. وكانت أراضي البحرين محاطة من جهات ثلاث بمراكز تجارية مزدهرة: البصرة من الشمال، وعُمان من الجنوب، وسيراف وسينيز وجنّابة على ساحل فارس. أما منطقة البحرين نفسها فكانت مأهولة بخليط متنافر من السكان، فكان القرويون الأنباط في الواحات، والحرفيون والتجار من أصول

فارسية و/أو يهودية یرتحلون عبر الخليج إلى موانئ كالبصرة وسيراف. وكانت بلدات البحرين ومدنها مهتمة بزيادة حصتها في التجارة الهندية الضخمة العابرة للخليج. أما الأرياف والمناطق الصحراوية فكانت مأهولة بعناصر من القبائل البدوية الفقيرة التي لم يكن لديها تقدير كبير لسكان الحضر الأغنياء.

وفيما يتعلق بحكام هذه المنطقة، الذين كانوا يُعيّنون من قبل السلطات المركزية في دمشق أولاً، ثم في بغداد فيما بعد، فإنهم لم يستقروا في البحرين قط. وكان غياب السلطة الفعالة والقوية، إلى جانب الموقع الجغرافي الاستراتيجي، قد جعلاً من البحرين أرضاً خصبة مناسبة لاستضافة المجموعات المتمردة. وكانت هذه الولاية قد أصبحت في السابق موئلاً للخوارج، وفيما بعد لثورة العبيد من الزنج. كما تواجدت جماعات شيعية في بلداتها، واشتدت العداوة بين هذه الولاية وبين مدينة البصرة الثرية.^٣

II

كان أبو سعيد الجنابي، الذي يُعدّ واحداً من الآباء المؤسسين للدعوة الإسماعيلية في البحرين، قد نجح، بحلول سنة ٢٨٦ / ٨٩٩، في اجتذاب مستجيبين كثيرين لدعوته من بين القبائل البدوية وسكان الحواضر على حدّ سواء، وتزوج بفتاة من بني سَنَبَر، إحدى الأسر التجارية والإقطاعية البارزة في المنطقة. كما تطلّع إلى إيجاد حلفاء له من بين بدو الصحراء، ووجد طلبه في قبليتي بني كلاب وبني عُقيل بشكل أساسي.

وتمكن أبو سعيد من غزو قسم كبير من البحرين إضافةً إلى بلدة القطيف في المنطقة الساحلية من شرقي الجزيرة العربية بمساندة من القبائل البدوية. وخلال فترة قصيرة كانت قواته تسيطر على الأراضي المحيطة بمدينة هَجَر، عاصمة البحرين، بينما أصبحت قرية من البصرة.^٤ وقد أثبت التحالف بين دعوة أبي سعيد وبين أتباعها من بين السكان المستوطنين والبدو فعالية شديدة بحيث أصبحت الجماعة القرمطية النامية مصدر خطر كبير يتهدد جيرانها في المنطقة.

وفي العام ٢٨٧ / ٩٠٠ أصبح القرامطة يسيطرون على ضواحي هَجَر، وبعد حصار

طويل سقط مقر الحاكم العباسي بأيديهم ووقع العباس بن عمرو الغنوي، الذي كان الخليفة المعتضد (ح. ٢٧٩-٢٨٩ / ٨٩٢-٩٠٢) قد عينه في منصبه، في الأسر، لكن تم إطلاق سراحه فيما بعد مع رسالة موجهة إلى الخليفة.^٦ وعبر القائد القرمطي في رسالته عن رفضه للوجود العباسي وسلطتهم في المنطقة محذراً الخليفة كي يدعه بسلام ولا يتدخل في شؤون البحرين مرة أخرى. ثم أعلن بوضوح سلطته على المنطقة وقال:

لَمْ تَخْرُقْ هَيْبَتِكَ، وَتَدْعُ جُنُودَكَ يُقَتِّلُونَ، وَتُعْطِي الْفُرْصَةَ لِأَعْدَائِكَ لِلطَّمْعِ بِكَ، فَتُوجِّهُكَ الْجِيُوشُ إِلَى لَأَيِّ سَبَبٍ؟ إِنِّي رَجُلٌ أَسْكُنُ فِي الصَّحْرَاءِ حَيْثُ لَا زَرْعَ وَلَا ضَرْعَ، إِلَّا أَنَّنِي اسْتَمْتَعْتُ بِتِلْكَ الْحَيَاةِ الْخَشْنَةِ... إَعْلَمْ أَنِّي مَا غَضِبْتُكَ بَلَدًا كَانَ فِي يَدِكَ وَلَا أَزَلْتُ سُلْطَانَكَ عَنْ عَمَلٍ.

ويتابع أبو سعيد ليذكر أنه حتى في حالة قيام الجيوش العباسية بمهاجمته، فلن يكون للمهاجمين أي فرصة، أو ربما فرصة ضئيلة، للانتصار عليه، لأنه كان يشعر أنه في موطنه في تلك الأراضي الصحراوية النائية. وفضلاً عن الميزات العسكرية الفعالة في ذلك النوع من البيئة الطبيعية، فقد تعززت ثقته بحقيقة أنه كان يترأس حركة مهدوية كانت في طور الصعود، وشعر أنه ليس بحاجة لمن يمنحه الشرعية عبر تكليف الخليفة له، خلافاً للحالة التي عاشها العديد من أمراء الحرب الآخرين في تلك الفترة.

وبعد ذلك بفترة قصيرة ألحق القرامطة هزيمة حاسمة بالجيش العباسي، وبدأت البصرة تتحسس التهديد والخطر مرة أخرى، على الرغم من عدم وقوع هجوم جديد على المدينة. فالمدينة كانت ذات أهمية كبيرة للحكومة العباسية من أجل السيطرة على تجارة البضائع القادمة من الهند ومن منطقة الخليج. غير أن القرامطة فشلوا في السيطرة على الطريق التجاري الذاهب إلى البصرة.^٧ لكنهم حاولوا مدّ سلطتهم إلى المناطق المجاورة ومنها اليمامة وإلى عُمان بشكل خاص لأنها تحتل موقعاً استراتيجياً على الخليج يتحكم بالتجارة البحرية مع الشرق الأقصى.^٨ وأسس أبو سعيد مقر قيادته بالنتيجة قرب هَجَر في الأحساء، حيث تحولت فيما بعد لتصبح في عام ٣١٤ / ٩٢٦ عاصمة الدولة القرمطية في البحرين.

وكان أبو سعيد قد عبّر في عدة مناسبات، مثل دعاة القرامطة الآخرين، عن اعتقاده الراسخ بالظهور الوشيك للمهدي، وزعم أنه يعمل باسم المهدي المنتظر الذي كانوا يتوقعون أن يظهر في العام ٣٠٠ / ٩١٢. ومن المحتمل جداً أن عدم تحقق توقعات الأعوان تلك قد تسبب بإحباط كبير داخل الدعوة أدى على الأرجح إلى مقتل رئيس تلك الولاية القرمطية الوليدة، أي أبي سعيد الجنابي، وقادة آخرين للحركة سنة ٣٠٠ / ٩١٣-٩١٤.^١

III

خلفَ أبا سعيد أكبر أبنائه السبعة، أبو القاسم سعيد، الذي حكم خلال السنوات التالية إلى جانب مجلس من عليّة القوم (العقدانية).^{١٠} وخلال فترة حكم أبي القاسم سعيد، الذي عُرف بطبيعته القيادية المسالمة، امتنع القرامطة عن إثارة المشاكل لأراضي الخلافة وحافظوا على علاقات جيدة مع الحكومة العباسية، حيث كانوا في الحقيقة منشغلين في مفاوضات واسعة مع الوزير العباسي المشهور علي بن عيسى بن جرّاح (ت. ٣٣٤ / ٩٤٦) بخصوص مبادراته السلمية. وكان الوزير العباسي قد بعث بالسفارات إلى القرامطة عقب توليه منصبه سنة ٣٠١ / ٩١٣، ثم في ٩٠٣ / ٩١٦ للمرة الثانية. ففي سنة ٣٠١ / ٩١٣ أشار علي بن عيسى على الخليفة المقتدر (ح. ٢٩٥-٣١٧ / ٩٠٨-٩٢٩) لإجراء اتصالات مع القائد القرمطي أبي سعيد من أجل إقامة علاقات أفضل، وكتب رسالة باسم الخليفة يعنّف فيها القرامطة وينصحهم داعياً إياهم لأداء الطاعة. غير أن أبا سعيد توفي قبل وصول الرسالة إلى القرامطة، وأجاب خلفاؤه على رسالة البلاط العباسي برّدّ تصالحي أطلقوا معه، كبادرة حُسن نية، سراح الأسرى الذين توسط الرسول في قضيتهم. وقال القائد القرمطي أبو القاسم سعيد في إحدى الرسائل التي كتبها إلى الوزير علي بن عيسى:

إن ما ذكره عنا، وهو انفردنا عن الجماعة، أقول، أيّدك الله، أننا لم ننفر
عن الجماعة ولا عن الطاعة والخضوع، ولكننا أُجبرنا على الانفصال

عنها، وترك أوطاننا، وأُبيح دمنا... وكانوا في الأصل ينظرون إلينا كقوم شرفاء لا همّ لنا سوى تجارتنا ومعاشنا نائين بأنفسنا عن كل أشكال الإثم والذنوب، وملتزمين بأداء فرائض ديننا. غير أن بعض الناس من أصحاب الصفاقة والوقاحة، المعروفين بفسقهم، روجوا شائعات بغیضة عنا، ودأبوا على تلویت سمعتنا بمزاعم ممارساتنا المشاعية في النساء فيما بیننا، وعدم التزامنا بالحلال والحرام. فكان علينا الهرب، وتم القبض على من خلفنا وراءنا وقُيدوا بالحبال والسلاسل، وأجبرنا على اللجوء إلى جزائر نائية، وبعثنا بالرسل لإحضار أمتعتنا ونسائنا، لكنهم ما أجابونا إلى ذلك وقرروا شنّ الحروب ضدنا. فما كان لنا إلا أن حکمناهم إلى السیف.^{١١}

مثل هذه العبارات من جانب القائد القرمطي توحى بقوة أن الضغوط الخارجية والظروف السياسية هي التي أجبرت القرامطة على الانعزال واتخاذ المواقف الدفاعية. ويلقى هذا الاستنتاج دعماً إضافياً من عیّنات أخرى من مراسلاتهم التي أعلن فيها القرامطة أنهم يعتبرون أنفسهم مسلمين مخلصين، على الرغم من اتهام أعدائهم لهم بالكفر ووصف معتقداتهم بالانحراف والإلحاد. وأكدوا على الدوام معارضتهم لحکم العباسيين وأعوانهم بسبب الحياة المترفة التي عاشها هؤلاء، وقيامهم بأعمال تحرّمها الشریعة الإسلامية.^{١٢}

ومن المحتمل أن قرار القرامطة بتنمية علاقات البحرين التجارية مع المناطق الأخرى في الخليج كان معزراً بموقعهم الجغرافي المناسب، ويبدو أنهم سعوا للحصول على فرص تجارية من الحكومة العباسية. ولقيت مقاربتهم لهذه القضية قبولاً من جانب علي بن عيسى، الذي عُرف بلقب "الوزير الطيب"، أملاً، من خلال السماح بتنمية تجارتهم، تجنّب جنوب العراق غزواً قرمطياً. وسادت سياسة "السلام من أجل الامتيازات" طيلة الفترة التي كان فيها علي بن عيسى في السلطة، بل وسمح، قبيل طرده من منصبه في الوزارة سنة ٣٠٣/٩١٥-٩١٦، بإرسال المال والسلاح إلى القرامطة في البحرين ومنحهم بعض الامتيازات كحق استخدام ميناء سيراف والتجارة فيه بحرية.^{١٣}

IV

وفي العام ٣١١/٩٢٣-٩٢٤، أو ربما قبل ذلك بقليل، استقال أبو القاسم سعيد مكرهاً من منصبه لصالح شقيقه الأصغر والأكثر تشدداً أبي طاهر سليمان، وققد الوزير العباسي علي بن عيسى منصبه في الوزارة لصالح منافسه الرئيسي الشيعي ابن الفرات (ت. ٣١٢/٩٢٤) الذي كان أقل ميلاً لاتخاذ مواقف تصالحية تجاه قرامطة البحرين. وكنتيجة لذلك وضع القرامطة حدّاً لعلاقتهم السلمية المؤقتة مع الحكومة العباسية، واستغلوا هذه المناسبة لاستئناف أعمالهم العدائية ضد إمبراطورية الخليفة.^{١٤}

وبعد أيام قليلة من التبديل الوزاري في بلاط الخليفة شرع قرامطة البحرين بسلسلة من الغارات استهدفت المدن الرئيسية في جنوب العراق، واستمروا في نهبهم قوافل الحجاج، منذ تلك الفترة ولمدة قاربت النصف قرن.

فبعد نهبهم مدينة البصرة سنة ٣١١/٩٢٣، هاجموا قافلة للحجاج كانت عائدة من مكة إلى هبيرة، وأسروا العديد من الحجاج البارزين، ومن هؤلاء الأمير الحمداني أبو الهيجاء، الذي سبق أن كلفته الحكومة العباسية سنة ٣١١/٩٢٣-٩٢٤ بضمان أمن وسلامة طريق الحج.^{١٥} وتمكّن أبو الهيجاء من التفاوض لإطلاق سراحه وسراح أسرى آخرين أيضاً. وقد رأى المؤرخ الفرنسي م. كنارد في هذه العلاقة الوثيقة الظاهرة مع القرامطة، الذين اعتادوا قتل أسراهم، علامة على تعاطف بين القرامطة الإسماعيليين والحمدانيين الشيعة. لكن هـ. كينيدي يرى أن علامات المودة العرضية تلك بين الطرفين ربما كانت نتيجة تحولات آنية في المصالح السياسية أكثر من كونها تعاطفاً دينياً مستداماً.^{١٦}

ولعب أبو الهيجاء دوراً رئيسياً في الدفاع عن العراق فيما بعد، إبان أزمة ٣١٥/٩٢٧-٩٢٨، عندما وصلت قوات القرامطة إلى موقع عين التمر قرب الأنبار على نهر الفرات، وشكّلت تهديداً جدياً لبغداد. وكان أبو الهيجاء وثلاثة من أخوته في الجيش الذي أرسل لإبقاء القرامطة تحت المراقبة.

وفي حين تلقى والده أبا سعيد دعماً من البدو عند بداية دعوته بشكل أساسي، إلا أن أبا طاهر الجنابي اتّبع سياسة خارجية أشمل جعلت من قواته العسكرية البدوية تعمل في خدمة تطوير مصالح التجار، الذين يشكلون الطبقة الأكثر أهمية من سكان المدن

في البحرين. وشكلت مصالحهم، منذ تلك الفترة، عاملاً حاسماً في سياسته بحيث صارت تقرر كلاً من الأحوال الداخلية لكيان الدولة القرمطية وسياستها الخارجية. ونجد في روايات المؤرخين إشارات واضحة إلى التغيرات المتوالية لهذه السياسة. ظهرت إمارة قرمطية مستقلة وسط هذه التغيرات السياسية وتطورت من مجرد حركة مهدوية راديكالية، وحصلت على الشرعية من تمثيلها للقائد الشيوعي الإمام - المهدي. وطبقت هذه الدولة بنجاح إجراءات متشددة في السياسة الخارجية دفاعاً عن مصالحها التجارية المحلية بشكل أساسي.

وكما ذكرنا أعلاه، كانت الحكومة العباسية قد منحت القرامطة سنة ٣٠٣/ ٩١٥ حقوقاً تجارية في ميناء سيراف، غير أن هؤلاء سرعان ما أدركوا أن ذلك غير كاف نظراً لموقعهم الإقليمي. والشيء المفهوم هنا هو أنهم كانوا يهدفون إلى تأمين حصّة لهم في الأرباح من التجارة العابرة للخليج وتلك السالكة للصحاري السورية - العراقية وشبه الجزيرة العربية. ولذلك فقد انتقلوا إلى احتلال موانئ عُمان حيث أصبحوا يسيطرون على كامل الساحل الجنوبي للخليج من جهة شبه الجزيرة العربية. وحاولوا بعد ذلك إقامة نقاط سيطرة لهم على الجانب الفارسي من الخليج. وكان هجومهم على البصرة كافياً لإخافة التجارة البحرية وتحويلها من هذا الميناء المزدهر إلى موانئهم الخاصة حيث فرضوا عليها وجمعوا منها ضرائبهم الخاصة.^{١٧} أما بالنسبة للطرق البرية، فكانوا قد التفتوا إلى طرق قوافل الحجاج التي تعتبر وسائط تجارية هامة أيضاً. ثم تحولوا إلى الطريق الذاهبة من الجنوب إلى الشمال والمحاذية للصحراء السورية - العراقية وحاولوا مهاجمتها والسيطرة على مراكز الأسواق المنتشرة على طول الطريق. وتركز اهتمامهم فيما بعد على مصادرة ما كانوا يسمونه بالضرائب ويسميه أعداؤهم بأموال "الخفارة" (أو الحماية).^{١٨}

وعندما تمّ، في وقت ما عقب ذلك، إطلاق سراح أبي الهيجاء وأسرى آخرين من ضحايا الهجوم القرمطي الأول على قوافل الحجاج، وصل هؤلاء إلى بغداد كوفود لأبي طاهر مطالبين الخليفة بالتخلي عن الأهواز والبصرة وأراض أخرى ومنحها للقرامطة.^{١٩} لكن الطلب رُفض، فهاجم القرامطة الحجاج مرة أخرى سنة ٣١٢/ ٩٢٤-٩٢٥، ووقعت الكوفة تحت الحصار.^{٢٠} وفي السنة التالية، ٣١٣/ ٩٢٦، لم

يُسمح للحجاج بمتابعة طريقهم بأمان إلا بعد دفعهم مبلغاً كبيراً من المال.^{٢١} في ظل تلك الظروف استدعى الخليفة العباسي المقتدر حاكم أرمينيا وأذربيجان، الأمير ابن أبي الساج، إلى العراق من أجل إبقاء الخطر القرمطي تحت السيطرة.^{٢٢} وبعد نهب إضافي تعرضت له الكوفة على أيدي القرامطة، وعندما تهدد الخطر بغداد نفسها بعث الوزير الخصيبي (ح. ٣١٣-٣١٤/٩٢٥-٩٢٧) بقوات عسكرية إضافية إلى ابن أبي الساج. وكان الأخير معسكراً في واسط استعداداً لمعركته القادمة مع القرامطة. وفي ٣١٤/٩٢٦ طُرِدَ الخصيبي من منصبه في الوزارة واستدعي علي بن عيسى ليحلّ محله. وأجرى الوزير الجديد تحقيقاً في القرار الخاطئ للوزير السابق باستقدام قوات ابن أبي الساج التي اعتادت القتال في المناطق الجبلية بصورة أساسية. واقترح علي بن عيسى، بعد أن أدرك أن ابن أبي الساج لن ينجح في مهمته، استخدام قوات بدوية من بني أسد لحماية الحجاج ومن بني شيبان لمهاجمة القرامطة. غير أن نصيحته رُفِضَتْ. وفي جميع الأحوال، جرى السعي لتطبيق هذه الخطة فيما بعد، لكن بعد فوات الأوان. وتعرضت قوات الخليفة للهزيمة مرة ثانية ووقع ابن أبي الساج نفسه في الأسر حيث قُتِلَ فيما بعد، عام ٣١٥/٩٢٨.^{٢٣}

وعند ذلك تقدّم القرامطة حتى وصلوا ضفاف الفرات واستولوا على الأنبار وعبروا النهر بنيتة دخول بغداد. ودقّ ناقوس الخطر في العاصمة جرّاء هذه التطورات، لكن تقدمهم توقف مؤقتاً بتدخل من جيش مؤنس الخادم (ت. ٣٢١/٩٣٣)، أمير الجيوش العباسي، الذي سبق له الدفاع عن مصر ضد القوات الفاطمية.^{٢٤} وفيما عدا ذلك، لم يكن باستطاعة الحكومة العباسية معالجة الحالة والتعامل معها.

وأثار تواجد قرامطة البحرين في المنطقة، الذي استمر قرابة السنتين، إخوتهم في الدين من المقيمين في سواد الكوفة في جنوب العراق وحرّضهم على التمرد والثورة.^{٢٥} وكانت القبائل البدوية التي تجوب منطقة سهول تل فخار وجُبْلاء بين الفرات وواسط - بنو رفاعة وبنو ذهل وبنو عيس وبنو عجل - ممن سبق لهم أن شهدوا نشاطاً مكثفاً للدعوة الإسماعيلية بينهم لما يقرب من خمسين عاماً، قد دتّ فيها النشاط مرة أخرى وقررت إنشاء "بلد" (أو دولة) المهدي.^{٢٦} غير أن قوات القرامطة انسحبت بصورة مفاجئة إلى الضفة الغربية للفرات وعادت إلى البحرين بسبب الحالة

المضطربة لوضعهم الداخلي^{٢٧}.

وطبقاً للمصادر، فقد ترافق نشاط القرامطة العسكري المكثف خلال هذه الفترة بارتفاع مدّ التوقعات الإيسكاتولوجية. ففي تلك الفترة كان أبو طاهر، شأنه في ذلك شأن بقية دعاة القرامطة في الأراضي الشرقية، ينتظر الوصول الوشيك للمهدي على أساس من حسابات فلكية أعقبت اقتران كوكب المشتري مع زحل سنة ٩٢٨/٣١٦. وكان منتظراً لهذا الاقتران، وفقاً للمعتقدات القرمطية، أن ينهي دور الإسلام ويتدّى الحقبة الدينية الأخيرة والنهائية. واستعداداً منهم لاستقبال المهدي فقد أنهوا تشييد حصن منيع قرب الأحساء أطلقوا عليه تسمية "دار الهجرة"^{٢٨}.

ثمة رسالة منسوبة إلى أبي طاهر يعود تاريخها إلى حوالي ٩٢٥/٣١٣، احتفظ بها مؤرخ يمني من القرن الخامس/الحادي عشر يدعى محمد بن مالك الحمادي^{٢٩}. وطبقاً لفرانسوا دو بلوا، فإن مؤلف الرسالة، أي أبا طاهر، يقدم نفسه بأسلوب نثري مقفّى كمدافع عن نقاء الدين وطهارته، ويعتبر الموقف المتشدد الصريح في نص الرسالة برهاناً قوياً على صحتها. لقد أعاد أبو طاهر توجيه جميع التهم التي كان الخليفة يتهم بها [القرامطة] باتجاه الخليفة نفسه. فاتهمه بأنه شخص فاسق خلقياً وتحيط به حاشية فاسقة، وراح يشير إليه بلقب "أمير الفاسقين". وذهب إلى تبرير ما ارتكبه هو نفسه من أفعال مدمرة وقاتلة بالزعم أنه ما فعل ذلك إلا بعد التأكد من أن ضحاياه قد ارتكبوا أفعالا آثمة ومشينة لا يرتكبها سوى الفاسقين، فقال: "ما فعلت ذلك إلا بعد وضوح الحجة كإيضاح الشمس... ومعائتي منهم أخلاق الفجار". لقد صاغ أبو طاهر جميع هذه التهم بأسلوب الحديث الصارم لوريث شيعي راديكالي من عقلية خارجية متشددة ترفض تماماً الاعتماد على المرجعيات الدينية السنية المعتمدة، فأشار إلى الخليفة بأنه ذلك "الذي يكذب بشأن الله عز وجل وبشأن رسوله - صلى الله عليه وآله - مؤيداً بسلسلة أحاديث بأسانيد عن مشايخ فجرة". ويجب فهم تصريحات أبي طاهر في الرسالة في سياق المناخ المعاصر المُشبع بتوقعات مهدوية قوية واسعة الانتشار نجد انعكاساً لها في العبارة التالية لأبي طاهر: "... الإمام المنتظر [أي المهدي] قد نهض كأسد شرس غاضب، فالكل ملتحفون بالنصر ومنتظون بسيوف الغضب، وليسوا بحاجة لتأييد الأعراب. ولا يمكن أن يَلام فيما يسعى إليه في سبيل

الله". ورأيي المؤكد هو أن أبا طاهر، بالمقارنة مع رأي دو بلوا، لا يزعم هنا أنه المهدي المنتظر، وهو إعلان كان سيتناقض تماماً مع حادثة المهدي المزيف الفاصلة التي وقعت في وقت لاحق. وأجد أن مثل هذه التحولات السريعة في سياسة أبي طاهر وتصريحاته غير محتملة، وكذلك تلك التي تخص خطط القرامطة لمهاجمة مكة، التي لا بد وأنها قد تفتتت بصورة مسبقة ضمن دوائرهم.^{٢٠}

في مثل هذه الظروف كان هجوم قوات أبي طاهر المفاجئ على مكة سنة ٣١٧/ ٩٣٠ خلال موسم الحج، وذبحهم الحجاج، واقتلاع الحجر الأسود وحمله معهم لإثبات نهاية دور الإسلام، وقد هزّ عملهم غير المسبوق هذا العالم الإسلامي، وتروي معظم مصادرنا أن الخليفة الفاطمي عبد الله بعث برسالة إلى أبي طاهر، عقب ذلك بفترة قصيرة، وبّخه فيها على فعلته وطلب إليه إعادة الحجر الأسود إلى مكانه في الكعبة. غير أن هذا الطلب، شأنه شأن طلبات أخرى مماثلة تقدم بها العباسيون، لم تلقَ أذناً صاغية في البحرين.^{٢١}

وباحتلالهم عُمان سنة ٣١٨/ ٩٣٠ أكمل قرامطة البحرين هيمنتهم على المنطقة وشكلوا خطراً دائماً لجيرانهم. وأخيراً أصبحوا في مركز يمكنهم من إعادة محاولة غزو جنوب العراق. فتقدموا سنة ٣١٩/ ٩٣١ في جنوب العراق، لكن فقط حتى مدينة الكوفة التي تعرضت للنهب مرة ثانية.^{٢٢}

ولم يوقف تقدمهم الجائع سوى تطورات ومشاكل داخلية ظهرت داخل الجماعة القرامطية في البحرين. ففي رمضان من عام ٣١٩/ ٩٣١ تخلى أبو طاهر، الذي كان ينتظر ظهور المهدي منذ ٣١٦/ ٩٢٩، عن الحكم وقلّده لشاب فارسي من أصفهان كان أسيراً لديه، وأعلن أن هذا الشاب هو المهدي المنتظر، وأن دوراً دينياً جديداً وختامياً، أي دور الجنة على الأرض، قد بدأ. غير أن الأحداث اتخذت مساراً مختلفاً جداً عما كان متوقّعا عموماً من قبل القرامطة الشرقيين المنشقين فيما يتعلق بظهور المهدي، الذي سيكشف عن الحقائق المستورة في الكتب الدينية لأنبياء اليهودية والمسيحية والإسلام، ويضع حداً لدور الإسلام. لكنّ الأصفهاني أعلن خلال فترة حكمه القصيرة بطلان جميع الأديان السابقة، وأمر بإدانة جميع الأنبياء ولعنهم. ثم أجاز ممارسة شتى أنواع السلوك المتطرف، بل إنه أقدم على قتل قادة قرامطة بارزين. وهذا

ما أجبر أبا طاهر على إعدامه في النهاية والاعتراف بأنه قد خُذع بمهدي مزيف.^{٣٣} وتُظهر هذه المحاولة المؤسفة لإقامة دولة ثيوقراطية يرأسها المهدي أن توقعات قرامطة البحرين لظهور المهدي وقدمه لم تكن ذات صلة بالإمام - الخليفة الفاطمي الظاهر جسدياً، على الرغم من أن الدوافع الكامنة وراء هذه الأحداث كانت معقدة للغاية. كما كان لحادثة المهدي المزيف، من جهة أخرى، تأثيرها البالغ على الروح المعنوية لقرامطة البحرين الأمر الذي أضعف نفوذهم وتأثيرهم على القرامطة المنشقين الآخرين في الشرق. فقام الكثير من أنصارهم، ولا سيما من أعاجم العراق وشيوخ القبائل البدوية، بمغادرة البحرين خلال العقود القليلة التالية وعرض خدماتهم على جيوش الحكام المسلمين من أهل السنة.^{٣٤}

ويبدو أن قرامطة البحرين قد عادوا إلى معتقداتهم السابقة، بعد رفضهم وإنكارهم للمهدي المزيف، وزعموا أنهم يتصرفون وفقاً لتعاليم وإرشادات المهدي المستور. وشهدت السنوات التي أعقبت انتهاكهم حرمة الكعبة في مكة وحادثة المهدي المزيف الفاصلة هبوطاً مُبرراً بينهم في توقعاتهم الإيسكاتولوجية، وعادت المصالح التجارية لتطفو على السطح وتصبح العامل الرئيسي المؤثر في سياسة القرامطة. كما تم إحياء مبدأ "السلام من أجل الامتيازات" الذي أعطى أولوية للمصالح الاقتصادية على العقائدية، وهذه سياسة سبق وأثبتت نجاحها في زمن الدعوة المبكرة في ظل قيادة أبي القاسم سعيد، أكبر أبناء مؤسس الجماعة أبي سعيد الجنابي.

وسعى القرامطة، ضمن روح هذا المسعى، باتجاه أماكن أكثر فائدة لحملاتهم وغزواتهم. فانطلقوا من مينائهم في القطيف ليعبروا الخليج نحو المناطق الساحلية المقابلة من إيران. وقد عانت مدينتان ساحليتان في إقليم فارس من هجماتهم: سينيذ في العام ٩٣٣/٣٢١ وتاووج في العام ٩٣٤/٣٢٢.^{٣٥} وكان هدفهم الواضح تدمير أي مراكز لصناعة النسيج التي قد تُنافس مراكزهم في الأحساء. ونفذوا غارات إضافية ضد جنوب العراق وجنوب فارس في الوقت الذي وصلوا فيه إغلاق طرق قوافل الحج، فلم تغادر العراق ولا المناطق الشرقية أي قوافل للحج خلال الفترة بين ٩٢٩/٣١٧ إلى ٩٣٩/٣٢٧ خوفاً من القرامطة باستثناء مناسبتين حصلوا فيهما على إذن منهم.^{٣٦} وبما أن الحج أصبح مستحيلاً لسنوات، ومع تواصل الأعمال الحربية للقرامطة،

فقد دخل حاجب الخليفة العباسي الجديد، الراضي (ح. ٣٢٢-٣٢٩ / ٩٣٤-٩٤٠)، محمد بن ياقوت، في مفاوضات مع أبي طاهر في العام ٣٢٢ / ٩٣٤ بهدف الاعتراف بسلطة الخلافة، ووضع حدً لتدخل الأخير بأمور الحجيج، وإعادة الحجر الأسود إلى الكعبة. وسيحصل أبو طاهر، مقابل ذلك، على تفويض رسمي بحكم المناطق التي امتلكها بحكم الواقع أو افتتحها عنوة. غير أن القرامطة رفضوا مرة أخرى إعادة الحجر الأسود إلى مكانه الأصلي لكنهم وافقوا على وقف عرقلة طرق قوافل الحج وعرضوا قراءة خطبة يوم الجمعة باسم الخليفة العباسي إذا ما سُمح لهم بالحصول على مؤن من البصرة واستخدام مينائها بحرية - ومن الواضح أن ذلك كان يشكل حاجة أساسية لواحة منطقة البحرين.^{٣٧} غير أن أبا طاهر لم يف بوعده بالتوقف عن عرقلة الحج، لأن القرامطة هاجموا قوافل الحجاج في السنة التالية. فعاد معظم الحجاج، نتيجة لذلك، إلى بغداد دون أن يكملوا حجهم.^{٣٨}

وعلى الرغم من رفضهم عروض بلاط الخلافة في بغداد، إلا أن رغبة قرامطة البحرين بالموافقة على تسوية سلمية شكّل خطوة باتجاه تجديد سياستهم السابقة "السلام من أجل الامتيازات".^{٣٩} ومع ذلك فقد هاجموا طريق الحج مرة أخرى وهزموا قوات الخليفة بين الكوفة والقادسية واحتلوا بلدة الكوفة نفسها عدة أيام قبل العودة إلى البحرين.^{٤٠} ثم عاد أبو طاهر ودخل الكوفة مرة ثانية عام ٣٢٥ / ٩٣٧ وأجرى مزيداً من المفاوضات مع أمير الأمراء العباسي الجديد ابن رائق. وكان ابن رائق قد اقترح، ردّاً على طلب القرامطة بأن يمنحهم الخليفة مبلغ ١٢٠,٠٠٠ دينار فضة سنوياً إضافة إلى مؤن أخرى، أن يعتبر أبو طاهر وقواته أنفسهم منضوين تحت سلطة الخليفة وفي خدمته، وأن يكون هذا المبلغ بمثابة رواتب لهم. غير أن الاتفاق لم يتحقق.^{٤١}

وأخيراً، وبعد مفاوضات مطوّلة جرت سنة ٣٢٧ / ٩٣٨-٩٣٩، نجح القرامطة في البحرين في إقامة سلام مع السلطات في بغداد، كما تمّ التوصل إلى اتفاق بين أبي طاهر وبين الحكومة العباسية عبر جهود علوي من الكوفة وصديق للقائد القرمطي يُدعى أبا علي محمد بن يحيى. وتعهد القرامطة، بموجب هذا الاتفاق، بحماية الحجاج مقابل جزية سنوية تبلغ ١٢٠,٠٠٠ دينار تُدفع من الخزينة العباسية.^{٤٢} وفي روايته للأحداث

المتعلقة بهذه الاتفاقية يؤكد عبد الجبار الهمداني أن أبا طاهر كان هو المُبادر في هذا الشأن. ونسب عبد الجبار ذلك إلى الدور الضاغظ للحلفاء من القبائل على أبي طاهر للوصول إلى تسوية في أعقاب حادثة المهدي المزيّف الكارثية.^{٤٣} ويروي أيضاً أن أبا طاهر قد اعتذر للخليفة الراضي عن السلوك العدواني السابق لاتباعه وأدان تحالفاتهم القبلية التي عاشت من خيراته، ومع ذلك فقد عصته.^{٤٤} وما هو مؤكد هو أن الاتفاقية قد ساهمت بصورة هامة في استعادة سمعة القائد القرمطي ومكانته بعد أن نالت منها حادثة المهدي المزيّف.

وفيما يخص قوافل الحجاج فقد تمّ فرض ضرائب على كل شخص وكل حمولة من البضائع. وبادر القرامطة بتولي قيادة القوافل لضمان وصولها إلى هدفها سالمةً مقابل ضريبة الحماية تلك التي سمّيت "الخفارة"، والتي أصبح على الحجاج دفعها منذ ذلك الوقت. واستمر العمل بهذا التدبير حتى عام ٩٤٧/٣٣٥، عندما لم تعد القوافل قادرة على المسير بأمان نتيجة مصاعب أولية واجهها الأمير البويهّي معز الدولة (ح. ٣٣٤-٣٥٦/٩٤٥-٩٦٧) في تعامله مع القرامطة. وعادت السلامة إلى قوافل الحجاج سنة ٩٥١/٣٣٩، واستمرت هذه الحالة دون انقطاع حتى سنة ٩٧٤/٣٦٤، عندما عرقلت اضطرابات العراق تجار بغداد وحالت دون التحاقهم بالخراسانيين الذين أكملوا حجهم دون أي عوائق.^{٤٥}

V

تولى السلطة بعد وفاة أبي طاهر سنة ٩٤٤/٣٣٢ أخوته، السادة الرؤساء، بصورة جماعية، وواصلوا تطبيق سياسته السلمية الحديثة العهد. وهكذا واصل الحجاج سفرهم الآمن دون إزعاج، لكنّ الحجر الأسود بقي محتفظاً به في الأحساء. ومن بين أخوة أبي طاهر تولّى أبو القاسم سعيد (ت. ٩٧٢/٣٦١) وأبو منصور أحمد (ت. ٩٧٠/٣٥٩) القيادة في الإمارة القرمطية؛ بينما قام ابن الأخير، أبو علي الحسن (ت. ٩٧٧/٣٦٦)، المعروف أيضاً بالحسن الأعصم، بمهام قائد الجيش. أما أبناء أبي طاهر السبعة الباقيون على قيد الحياة - وأكبرهم يدعى سابور (ت. ٩٦٩/٣٥٨)

- فقد أهملوا وهُمَّشوا بصورة نهائية. لكنَّ النفوذ الأعظم مارسه، طبقاً لابن حوقل، شيخ بني سَنَبَر، أبو محمد سنبر، وهو الشخص الذي قام عام ٣٣٩ / ٩٥١ بإعادة الحجر الأسود إلى مكة بعد سرقة القرامطة له من حرم الكعبة.^{٤٦}

وبحلول منتصف القرن الرابع/ العاشر كان الخلفاء العباسيون العوبة في أيدي سلسلة من أمراء الحرب الأتراك والإيرانيين الذين حملوا لقب "أمير الأمراء" وتولوا السلطة الفعلية في الدولة، مع أن فترة حكم كل واحد منهم كانت قصيرة في العادة. ففي العام ٣٣٤ / ٩٤٥ أنعم الخليفة باللقب على أحد أفراد الأسرة البويهية التي سيطر أمراؤها على بغداد وتحولوا إلى حماة حقيقيين للإمبراطورية العباسية لمدة تجاوزت القرن من الزمن. ثم سعى البويهيون، بصفتهم سادة العراق وإيران الغربية، لاستعادة السيطرة على الخليج بساحليه [الغربي والشرقي] اللذين خسرهما العباسيون، وهكذا أصبحوا ملزمين بمواجهة قرامطة البحرين. وبما أنهم كانوا يسيطرون على الهضبة الإيرانية ويتوسعون داخل العراق فقد كان البويهيون في موقع ملائم وبإمكانهم السيطرة على معظم الطرق التجارية من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب، إلى جانب أن سيطرتهم على ساحل الخليج الجنوبي قد مكنتهم من المشاركة في تجارة المحيط الهندي.^{٤٧}

وكان الانهيار البطيء للبنية العسكرية والإدارية للخلافة قبيل حلول الفترة البويهية قد اجتذب غزوات القبائل العربية، مع أنها اقتصررت في البداية على غارات القرامطة على جنوب العراق، وتلك التي شنها الأعراب من البدو وشاركهم فيها الحمدانيون في الشمال. غير أن مؤنساً الخادم كان حريصاً على إبعاد الأعراب عن تأييد طموحات الحمدانيين بعد انحسار تهديد القرامطة. لكن، ومع بروز منصب "أمير الأمراء"، أصبح العرب مصدراً للقوة البشرية للجيش الصغيرة التي يقودها أي منافس على السلطة. وهذا ما طبقته التحالفات العسكرية المتنوعة في العراق عندما استغلت خدمات القرامطة وخدمات قبائل بني تميم والقشيريين والنميريين.^{٤٨}

ففي الجنوب حصل القرامطة على حق حماية قوافل الحج طيلة الفترة ٣٢٤-٣٣٤ / ٩٣٦-٩٤٥، وهو أمر كانوا راضين عنه. وقد ضمنت الضريبة المفروضة على البضائع والأشخاص المغادرين العراق مروراً آمناً إلى مكة والمدينة. ولم يعد

ضرورياً في مثل هذه الظروف تكليف قوات عسكرية بتأمين سلامة الطرق الرئيسية، لأن الحمدانيين والقرامطة كانوا يقومون بهذه المهمة إلى حدٍّ ما.^{٩٩}

وكان أمراء بني بويه الأوائل في العراق، معز الدولة وبختيار عز الدولة (ح. ٣٥٦-٣٦٦ أو ٣٦٧/٩٦٧-٩٧٧ أو ٩٧٨)، قد واصلوا اعتمادهم على الحمدانيين في تأمين طرق الشمال والشرق. أما طريق خراسان فقد أُسندت إلى الأكراد في منطقة حلوان. لكن لم يكن للقرامطة موضع في هذه التدابير التي وضعها معز الدولة. فقد حُرِّموا من امتيازاتهم القديمة المتعلقة بملكية الصحراء إلى الغرب من البصرة. وتضاءلت قوتهم عندما كان معز الدولة قادراً بنفسه على توفير حماية كافية لقوافل الحجاج. غير أن الحالة تغيرت في ظل حكم بختيار، سواء أكان ذلك بسبب نهضة القوة العربية في الجنوب أو لسبب يتعلق بإهماله، وشعر بالحاجة للتصالح مع القرامطة عن طريق منحهم إقطاعاً في منطقة سقي الفرات مقابل ضمان مرور الحجاج بحرية.^{١٠٠} وانطلق البويهيون، بعد احتلالهم بغداد بفترة قصيرة، للاستيلاء على البصرة التي كانت بأيدي أسرة البريديين الشيعية المتنفذة والثرية جداً نتيجة عملها في التزام الضرائب عملياً منذ السنوات الأخيرة للحكومة المركزية الفعالة. وتم احتجاز أبي القاسم، آخر أفراد أسرة البريديين، ووضعه تحت المراقبة لمدة سنتين عبر منحه عقداً بالتزام متأخرات الضرائب في واسط بقيمة بلغت ١,٦٠٠,٠٠٠ درهم. لكن ما إن تم الوصول إلى تسوية مع الأمير الحمداني ناصر الدولة (ح. ٣١٧-٣٥٧/٩٢٩-٩٦٨) حتى حوّل معز الدولة انتباهه نحو البصرة وأخضع البريديين بصورة نهائية سنة ٩٤٨/٣٣٦. وبذلك اكتملت سيطرة البويهيين على المراكز الرئيسية في العراق، وأصبحت أهم الموانئ البحرية في منطقة الخليج في أيديهم، بينما أُجبر أبو القاسم البريدي على الفرار إلى قرامطة البحرين في هجر.^{١٠١}

ومن جهتهم لم يُقدِّم القرامطة على مهاجمة البصرة إبان فترة سيطرة البريديين عليها، وهذا مؤشر على العلاقات الودية التي كانت قائمة بين الطرفين. وظهر ذلك جلياً في الهدايا الثمينة التي قدّمها أبو عبد الله البريدي إلى أبي طاهر بمناسبة مولد ولد الأخير سنة ٩٤٢/٣٣١. وكانت العلاقات الجيدة بين البريديين وقرامطة البحرين عامل تشجيع للتجارة عبر البصرة، وتقاسم منافعها الطرفان. لكن من الواضح أن هذه

الحالة لم تكن في صالح البويهيين ولا تجار عُمان على حدّ سواء.

ومع ذلك فقد أقدم البويهيون، بعد أن ثبتوا أقدامهم في البصرة، على محاولة الوصول إلى تفاهم مع القرامطة. وعلى الرغم من أن القرامطة ظهروا وكأنهم قد قبلوا بمبادرات البويهيين تلك، فقد وجدت اختلافات عميقة بينهم بسبب محاولات القرامطة السيطرة على الجانب الفارسي من الخليج.^{٥٢} ولإثبات سلطنتهم بعث القرامطة برسالة إلى معز الدولة أعلنوا فيها اعتراضهم على تقدّمه في منطقة يعتبرونها لهم دون إذن منهم. غير أن الأمير البويهي تجاهل رسالتهم وأخبر الرسول أن أحد أهداف سيطرته على البصرة كان منع القرامطة من كسب المزيد من القوة.^{٥٣}

ثم أن العُمانيين، الذين بذلوا كل جهد ممكن للحفاظ على مصالحهم، سعوا، وقد أدركوا الخلاف بين البويهيين وقرامطة البحرين، للتعاون مع القرامطة ضد أمراء البويهيين في بغداد.^{٥٤} وطبقاً للمسعودي، فقد كانت للقرامطة مصالح في عُمان ووجدت لهم قاعدة عسكرية هناك مكنتهم من بسط نفوذهم والتدخل في شؤون المنطقة.^{٥٥} وكان البويهيون قد تجاهلوا دور القرامطة بصفة مؤقتة وكرسوا جهدهم ضد العُمانيين وحدهم.^{٥٦} ولا جدال في أن الاحتلال النهائي لعُمان، أي لتلك المنطقة الاستراتيجية والحيوية من الساحل الجنوبي للخليج، سواء أكان من قبل بويهيين العراق أم فارس، قد ارتبط بوضوح باعتبارات تتصل بالأمن الاقتصادي. ومع ذلك يجب أن نذكر أن القرامطة لم يعودوا قادرين على إثبات نفوذهم وتأكيده في المنطقة.^{٥٧}

ومن أجل إبعاد التهديد المرتقب من القرامطة عنهم سعى معز الدولة للتوصل إلى اتفاقية سلام معهم. ونجح الطرفان في الوصول، في نهاية الأمر، إلى اتفاقية سنة ٣٣٦/ ٩٤٨ تأسست على مصالحهما المشتركة ومكنتهما من العيش سوية بسلام. وسمح البويهيون للقرامطة، بموجب هذه الاتفاقية، بتحصيل الضرائب، عبر دار للجمارك خاصّة بهم، عن البضائع الخارجة برأ من البصرة والعراق إلى البحرين سالكة الطريق الموازية لطريقهم عبر بوابات البصرة.^{٥٨} كما حصلوا على مكتب جمركي آخر قائم على جزيرة أوّال الواقعة على الطريق التي تسلكها سفن التجار وهي داخلة إلى البصرة والعراق أو خارجة وهي متجهة إلى عُمان وسيراف والهند والصين وأفريقيا. وتضمنت الاتفاقية ملحقاً يحدّد الضريبة المفروضة على طرق الحج البرية الهامة من

بغداد والكوفة والبصرة. فمن أجل كسبهم إلى جانبهم كان البويهيون على استعداد للذهاب بعيداً إلى حد ما في منح الامتيازات للقرامطة، بل وتقييد تجارتهم مع ميناء سيراف وتحويل كامل تجارتهم إلى ميناء البصرة حيث يتقاسم الطرفان المنافع.^{٩١} في مثل هذه الأحوال من العلاقات الودية تقريباً واصل القرامطة بإرادتهم الحرة الالتزام باتفاقيتهم السلمية مع البلاط في بغداد، وأعادوا الحجر الأسود في نهاية الأمر إلى الكعبة سنة ٣٣٩ / ٩٥٠-٩٥١، ولكن ليس استجابة لطلب الخليفة الفاطمي المنصور (ح. ٣٣٤-٣٤١ / ٩٤٦-٩٥٣)، كما اعتقد بعض العلماء. وكان الأخوة الجنابيون قد بعثوا برسالة إلى بغداد أعلنوا فيها نيتهم إعادة الأثر المقدس إلى مكانه. وتولي العملية أبو محمد سنبر، الرجل الأقوى في البحرين في تلك الفترة، فدخل مكة حاملاً الحجر الأسود ويصعبه والي المدينة المقدسة، ثم وضع الحجر بيديه في مكانه وقام أحد الحرفيين بشيئته في موضعه الصحيح. وأعلن ابن سنبر لوالي مكة أنهم ما أعادوه تحت أي ضغوط وإنما من أجل صالح الحجاج، حيث شعروا أن الحج لا يكتمل من دون الحجر الأسود. فقال وهو يعيد الحجر إلى مكانه: "أخذناه بقدره الله وردناه بمشيئته".^{٩٢}

شكلت وفاة أبي طاهر سنة ٣٣٢ / ٩٤٤ وإعادة الحجر الأسود إلى مكة سنة ٣٣٩ / ٩٥١ نقطة تحول في تطور دولة القرامطة في البحرين: فالجماعة القرمطية، التي شرعت نفسها بالزعم بأنها تمثل الإمام المهدي، حصلت على اعتراف جيرانها بها خلال عملية الترويج لمصالحها الاقتصادية، بل والتجارية بصورة دقيقة، وذلك عبر اتباع سياسة خارجية توسعية متشددة في البداية، ثم التوصل إلى اتفاقيات وتفاهات مع مختلف الشركاء على أساس مبدأ "السلام من أجل الامتيازات". وبهذا الشكل تمكنت الجماعة القرمطية من إقامة دولتها والحصول في النهاية على الاعتراف والشرعية عبر الاندماج في النظام السياسي لتلك الفترة واستيعابه.

وأوقف القرامطة غاراتهم داخل العراق وهجماتهم على قوافل الحجاج بعد إعادتهم الحجر الأسود إلى مكة. فلم يدون المؤرخون أي نشاط عسكري لهم لمدة تزيد على العقد من الزمن. بل وقاموا، من جهة أخرى، بتوفير المرافقة المسلحة لقوافل الحجاج. وصرنا نجد، حتى في بغداد، عناصر من القرامطة في حاشيات بعض

الأمراء.^{٦١} وعامل القرامطة البصرة كجزء من منطقة نفوذهم، ولذلك اعتقدوا أن جميع الأراضي الساحلية للخليج، الممتدة من عُمان إلى جزيرة أوال وإلى البصرة، كانت تحت سيطرتهم. كما امتد نفوذ قوتهم ليشمل جميع المناطق الشمالية من شبه الجزيرة العربية باتجاه حدود فلسطين والشام؛ وصاروا يُكرمون في هذه المناطق باعتبارهم قوة محترمة تحافظ على القانون والنظام والسلام، بعد أن كانوا مجرد لصوص في نظر العامة. وعندما قام بدو بني سُليم سنة ٣٥٥/ ٩٦٦ بسلب قافلة الحجاج القادمة من مصر وسورية كان القرامطة هم من أجبروا اللصوص على إعادة المسلوبات العائدة للمصريين إلى كافور، الحاكم الإخشيدي لمصر، لأن القرامطة كانوا الحُماة غير المستبشرين لقوافل الحجاج، وبالتالي فهم ملزمون بمنع أعمال السرقة والنهب.^{٦٢} وحافظوا على علاقات جيدة فيما بعد مع الحكام البويهيين الذين لم يتمكنوا أبداً من السيطرة عليهم. فقد سبق لاختيار عز الدولة أن كان على وفاق مع القرامطة، حيث عرض المساعدة على الحسن الأعصم سنة ٣٥٩/ ٩٧٠ عندما كان الأخير يتقدم على رأس جيش لقتال الفاطميين في سورية.^{٦٣} كما حصلوا في ظل حكم يختار على إقطاع منحة من الحاكم وصلت قيمته إلى ٤٠٠,٠٠٠ درهم. وعندما وقع يختار في فخ نزاع بين قواته العسكرية التركية والديلمية في بغداد سنة ٣٦٣/ ٩٧٣-٩٧٤ بعث برسائل إلى الحمدانيين وقرامطة البحرين يطلب دعمهم ضد حاجبه سُبُكْتِجِين.^{٦٤} غير أن أبا شجاع عضد الدولة (ح. ٣٦٧-٣٧٢/ ٩٧٨-٩٨٣) نجح فيما بعد في كسب القرامطة إلى صفه منهياً تحالفهم مع يختار، ابن عمه ومنافسه. وهكذا، ما إن انطلقت جيوش شيراز في مسيرها باتجاه العراق سنة ٣٦٦/ ٩٧٧ حتى سارع القرمطي أبو بكر محمد بن شاهويه إلى الكوفة وقرأ الخطبة على منابرها باسم عضد الدولة والخليفة العباسي الطائع (ح. ٣٦٣-٣٩٣/ ٩٧٤-١٠٠٣).^{٦٥}

وبقي ابن شاهويه مقيماً في بلاط عضد الدولة كممثل رسمي للقرامطة، ويبدو أن صوته كان مسموعاً في مجلسه ومجلس خليفته. وانصبَّ اهتمام عضد الدولة في العراق والشمال على سلامة الطرق التجارية، كما كانت الحال معه في فارس وكرمان، ولذلك فقد استمر في استخدام القرامطة والاستفادة من قوتهم. بل إنهم تمتعوا في الحقيقة ببعض الامتيازات مثل حصولهم على إقطاع ووجود ممثل لهم

في العاصمة، لكنهم حُرِموا، كما يبدو، من حق جباية ضرائب من قوافل الحجاج.^{٦٦} وتشير روايات المؤرخين بصورة متكررة إلى شراكتهم الودية مع البويهيين القائمة على مصالح الطرفين المشتركة. وقد دعم القرامطة البويهيين بصورة فعالة في صراعهم ضد السامانيين (٢٠٤-٣٩٥/٨١٩-١٠٠٥) بخصوص السيطرة على الري، وبدلوا جهدهم في مناسبتين من أجل مساعدة حلفائهم.^{٦٧} ومن المحتمل أنهم كانوا مهتمين بتأمين وصول خاص بهم إلى الري بسبب أهمية المكان الواقع على الطريق التجارية القادمة من الشرق إلى الغرب عبر فارس وآسيا الوسطى. أما موقع الإقطاع الذي حصلوا عليه من بختيار وعضد الدولة فكان في منطقة الكوفة وواسط.^{٦٨} وعندما توفي القائد القرمطي أبو يعقوب يوسف سنة ٣٦٧/٩٧٨ كتب عضد الدولة رسالة تعزية وأغلقت أسواق الكوفة مدة ثلاثة أيام.^{٦٩} ولم تدهور هذه الاتصالات الحميمة بين الطرفين إلا بعد وفاة عضد الدولة سنة ٣٧٢/٩٨٣، عندما أقدم ولده أبو كاليجار صمصام الدولة (ح. ٣٧٢-٣٧٦/٩٨٣-٩٨٧) على اعتقال ممثل القرامطة في بغداد، وهو أمر أثار القرامطة ودفعهم لمهاجمة الكوفة.^{٧٠} وتمّ فيما بعد، أي في سنة ٣٧٤/٩٨٥، منح بني خفاجة حقوق الحماية في منطقة الكوفة كَرْد على القرامطة. وفي سنة ٣٧٨/٩٨٨ قام الأصفر، شيخ قبيلة بني المتفك، بتقليص إضافي لقوة القرامطة حيث طلب لنفسه الحقوق التي كانت لهم على قوافل الحج.^{٧١}

VI

كان للموقف المتشدد لقرامطة البحرين ظهوراً عظيماً برز في ردة فعلهم على الفتح الفاطمي لمصر، بل والأهم من ذلك، في تقدم الفاطميين في سورية سنة ٣٦٠/٩٧١. وقد سبق للقرامطة، كما رأينا، أن عبروا بوضوح عن مصالحهم السياسية في هذه المنطقة خلال السنوات السابقة عبر تمسكهم بعلاقات جيدة مع حكام الهلال الخصيب، الحمدانيين والإخشيديين.^{٧٢}

وكانت الأراضي الحدودية الواقعة بين أراضي المسلمين وأراضي الإمبراطورية البيزنطية تخضع، منذ القرن الرابع/العاشر، لعناصر بدوية عربية من شمال بلاد ما بين

النهرين، ولا سيما من بني تغلب، وأن أمراء هؤلاء من بني حمدان الذين حكموا في الموصل أولاً ثم انتقلوا إلى حلب، فكانوا يحكمون باسم الخليفة العباسي في بغداد. أما الإخشيدون (٣٢٣-٣٥٨/٩٣٥-٩٦٩) فخلفوا الطولونيين (٢٥٤-٢٩٢/٨٦٨-٩٠٥) حكاماً على مصر وجنوبي سورية والحجاز، بعد انقطاع لفترة وجيزة نتيجة سيطرة مباشرة من جانب بغداد. وكان معظم حكام هذه المناطق من الضباط الأتراك الذين تركوا بغداد بحثاً عن مستقبل أفضل لهم في أمكنة أخرى، وكانوا متميزين باعترافيهم بالسيادة العباسية واتفاقياتهم مع الخلفاء التي أخذت شكل معاهدة. وهكذا فقد ضمن لهم الخلفاء العباسيون الشرعية، وقبل بهم أسيادهم البويهيون في بغداد تابعين لهم. والإخشيدون الذين أدركوا التهديد المتزايد لحكمهم من جانب القوة المتنامية للفاطميين إلى الغرب منهم في شمال أفريقيا، وأرادوا تجنب خطر أي مواجهة مع البيزنطيين، عمدوا إلى ترك أراضي شمال سورية المضطربة لمنافسيهم من الحمدانيين للتعامل معها. كما دفعوا مبلغ ٣٠٠,٠٠٠ دينار سنوياً للقرامطة بهدف ضمان أمن وسلامة القوافل المرحلة على الطرق البرية من مصر وسورية إلى الحجاز.^{٢٣}

وكان في سنة ٣٥٢/٩٦٣ أن قام القرامطة بتوسيع نطاق غاراتهم لتصل إلى حدود فلسطين لأول مرة، ونهبوا طبريا. وقاد هذا الهجوم الحسن الأعصم الذي ترقى من مجرد عضو في القيادة الجماعية للقرامطة إلى قائد للجيش القرمطي تولى بعدها، في مناسبات عدة، أمرة الحملات القرمطية. وربما كانت الغاية من الهجوم ضمان زيادة في الإتاوة المُحصَّلة من الحكومة الإخشيدية، ومدَّ سلطتهم بكل تأكيد لتشمل جنوب سورية والسيطرة بالتالي على الطريق الذاهبة من هناك إلى مكة.^{٢٤} ومن الأمور التي تُشير إلى مقام القرامطة بين حلفائهم، أنهم عندما سألوا هؤلاء الحلفاء أن يرسلوا إليهم بالحديد لصناعة الأسلحة استعداداً لهذا الهجوم قام أمير حلب الحمداني، سيف الدولة (ح. ٣٣٣-٣٥٦/٩٤٤-٩٦٧)، بنزع حديد بوابات الرقة وجمع الأوزان الحديدية التي كان يستخدمها تجار ديار مُضر وبعث بها إلى هجر.^{٢٥}

وكان قرامطة البحرين قد استغلوا الفوضى التي سادت مصر قبيل الفتح الفاطمي لها سنة ٣٥٨/٩٦٩ مباشرة لفرض سيطرتهم على فلسطين ومدَّ منطقة نفوذهم لتصل سواحل البحر الأبيض المتوسط. ومع أن الإخشيديين لم يكونوا معادين أبداً

للقرامطة، فإن هؤلاء بعثوا بحملة ضد سورية وجهت صفة قوية للحسن بن عبيد الله بن طنج، الحاكم الإخشيدي على سورية. ثم استولوا على دمشق وحاصروا الرملة. وحصلوا بعد ذلك مبلغاً هاماً من المال كإتاوة من السكان في البلدة قبل أن يعودوا إلى البحرين.^{٦٦} وبعد ثلاثة أشهر من فتح الجيش الفاطمي لمصر سنة ٣٥٨ / ٩٦٩ قامت القوات القرمطية بقيادة أبناء عم الحسن الأعصم، كسرى وصخر، بمهاجمة الحسن بن عبيد الله للمرة الثانية وإلحاق الهزيمة به. وتوصل الطرفان بعدها إلى معاهدة سلام تعهد الحاكم الإخشيدي بموجبها بدفع إتاوة سنوية للقرامطة مقابل دعم فعال من جانب هؤلاء ضد الجيش الفاطمي الذي كان قد سيطر على الفسطاط وأخذ يستعد للتحرك إلى سورية.^{٦٧} وتمكن القرامطة من احتلال المدينة الرئيسية في فلسطين، الرملة، بل وعينوا حاكماً على دمشق، ولو لفترة مؤقتة، يدعى أبا المنجأ. غير أن هذه الحملة لم تكن ناجحة إلا فيما يتعلق بالحصول على الغنائم والأسرى، فهي لم تحقق لهم أي مكاسب أرضية دائمة. وبما أن القرامطة رموا بقتلهم داخل سورية وتسببوا بفقدان الأمن على طريق الحج الغربية، فقد توقف الحجاج عن الذهاب إلى الحجاز ومكثوا بعيداً عن هذه المنطقة.

وما إن أكمل جوهر الصقلي، قائد الجيوش، تأسيس الحكم الفاطمي في مصر حتى راح يبذل جهوداً عظيمة لفتح بقية أراضي الإخشيديين. فبعث بالأمير جعفر بن فلاح إلى سورية ليهزم بقية القوى الإخشيدية هناك.^{٦٨} وكانت القوة الرئيسية للقرامطة قد انسحبت إلى البحرين ولم تخلف وراءها سوى كتيبة صغيرة في سورية تعرضت للهزيمة مع القوات المتبقية للإخشيديين أمام الجيش الفاطمي سنة ٣٥٩ / ٩٦٩.

ما كان باستطاعة قرامطة البحرين إقناع أنفسهم بقبول السيادة الفاطمية على سورية، لأن هذا الأمر شكّل خطراً على مبلغ الـ ٣٠٠,٠٠٠ دينار الذي كانوا يتقاضونه سنوياً مقابل ضمانهم أمن وسلامة قوافل الحجاج السورية والمصرية.^{٦٩} أما السلطات في بغداد فكانت في غاية القلق حول التقدم الفاطمي في سورية. ومثل هذه الظروف كانت وراء إنشاء تحالفات غير متوقعة بين أمراء البويهيين في بغداد وبين القرامطة. وقد تعهدت حكومة بغداد أن تدفع لهم ما يقرب من مليون ونصف المليون درهماً فضيّاً، حوالي ١٠٠,٠٠٠ دينار ذهبي، إضافةً إلى أسلحة لمحاربيهم فور وصولهم

إلى الكوفة. كما أرسل أبو تغلب عضد الدولة الغضنفر، حاكم الموصل الحمداني (ح. ٣٥٦-٣٦٩/٩٦٧-٩٧٩)، أموالاً وقواتٍ أيضاً تكونت في معظمها مما تبقى من القوة الإخشيدية.^{٨٠}

وكان الحسن الأعصم، الذي سبق له أن تولى القيادة على الدولة القرمطية، قد غادر الأحساء مع قواته سنة ٣٦٠/٩٧١، وزحف باتجاه الشمال نحو الكوفة ليجمع ما توفر له من تسليح من قبل حكومة بغداد. وكان حوالي ١٠٠٠ محارب مزودين بالدروع يشكلون نواة جيشه الذي ضمّ أيضاً كتائب من القبائل البدوية المتواجدة في الصحراء السورية، وهم تحديداً بنو عُقيل وبنو كلاب.^{٨١} ومن العراق انطلقت القوات القرمطية زاحفةً نحو دمشق وهي ترفع الرايات العباسية السوداء التي تحمل اسم الخليفة المطيع (ح. ٣٣٤-٣٦٤/٩٤٦-٩٧٤) وكان شعارهم الذي تبَنّوه لكسب دعم السكان المحليين يقول "السادة الراجعون إلى الحق".^{٨٢} وبضمان الدعم من البويهيين ومن الحمدانيين في الموصل عمد القرامطة إلى تدبّر أمر الوصول إلى اتفاقيات مع الشيوخ المحليين، كشيوخ الأسرة الجراحية من بني طيء في فلسطين وشمال صحراء شبه الجزيرة العربية.^{٨٣} وبهذه المساعدة من جميع الجهات تمكّن القرامطة بإمرة الحسن الأعصم من تحقيق انتصارٍ كاسح، خارج دمشق، على الجيش الفاطمي المكون من بربر كثامة آنئذ. وقُتل قائد الجيش المهزوم، جعفر بن فلاح، أثناء المعركة. وبدأ لأول وهلة وكأن الغزو الفاطمي لسورية قد توقف.^{٨٤}

وللتعبير عن رفضهم الواضح للفاطميين أعلن القائد القرمطي إقامة السلطة العباسية في المناطق التي استولوا عليها ولعن الخليفة الفاطمي المعز من على منابر المساجد. وحرص الحسن الأعصم أن تُقرأ خطبة الجمعة باسم خليفة بغداد، المطيع، وأن تحمل النقود المسكوكة اسم الخليفة العباسي. وذهب الأعصم إلى حد صعود منبر مسجد دمشق الكبير ليدحض بنفسه النسب العلوي للخلفاء الفاطميين.^{٨٥}

لقد أحدث التقدم الفاطمي في سورية تغييراً في نموذج الترتيبات السياسية في المنطقة. فتحول من نموذج قائم على التعامل بين عدد من المجموعات المتنازعة إلى صراع بين قوتين رئيسيتين وحلفائهما: الفاطميون وحلفاؤهم الحمدانيون في حلب وبعض القبائل العربية من بني فزارة وبنو مرة من طرف، وقرامطة البحرين وحلفاؤهم

الحمدانيون في الموصل والبويهيون وبعض العشائر العربية كالجراحين والعُقيليين من طرف آخر.^{٨٦}

وتواصلت الهجمات القرمطية على سورية ومصر، وأعادوا احتلال الرملة سنة ٩٧٢/٣٦١ مُلحقين الهزيمة بكثبية قوية من الجيش الفاطمي. ثم ساروا باتجاه مصر وألقوا الحصار على العاصمة المُشيّدة حديثاً، القاهرة. لكنّ الدفاع الذي قاده القائد الفاطمي جوهر، وارتداد بعض الحلفاء كبني عُقيل وبني طيء وتركهم القرامطة بعد أن اشتراهم الفاطميون، أجبر القرامطة على الانسحاب. يضاف إلى ذلك أنّ المشكلات الداخلية التي طرأت في البحرين قد أوجبت مثل هذا الانسحاب إلى الأحساء. ومع ذلك فقد بقيت دمشق في أيديهم.^{٨٧}

وبعد وصول الخليفة الفاطمي المعز إلى القاهرة، سنة ٩٧٣/٣٦٢، أصبح الغزو القرمطي الوشيك خطراً أكثر إقلاقاً وتهديداً للفاطمين. وكان في مثل هذه الظروف أن بعث الخليفة برسالة تهديد مطولة إلى القائد القرمطي الحسن الأعصم حفظها لنا الشريف أخو محسن، الذي كان في مرحلة كتابة عمله بعد سنة ٩٨٢/٣٧٢ بفترة قصيرة.^{٨٨}

كان إرسال الرسالة، وفقاً لتفسير ويلفريد مادلونغ، لأغراض سياسية بشكل أساسي.^{٨٩} فهي لا تكشف عن أي أسرار، وإنما هدفت إلى إخافة المناوئ باستعمال جدلية مصمّمة لإحداث أكبر تأثير ممكن عليه. أما هاينز هالم^{٩٠} فاعتبرها من جهته وثيقة مهمة لأنها توفر الدليل على وعي الخلفاء الفاطمين لأنفسهم ولدورهم، وتقييمهم أيضاً لعلاقتهم بالقرامطة باعتبار أن الطرفين كانا قد خرجا من بوتقة معتقدات مشتركة. ونجد في هذه الرسالة، التي خصص قسماً هاماً منها كخطاب تقديمي حدّد مركز الأئمة الفاطمين في سياق النظرة العالمية للتاريخ الديني للإسماعيليين، أنّ المعز قد ثبت نفسه بصورة حاسمة ضمن خط الأئمة الشيعة فقال: "فما من جزيرة في الأرض ولا إقليم إلا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون لنا ويدلون علينا". وطبقاً لأقوال الخليفة الفاطمي فإن أجداد الأعصم، أي قادة قرامطة البحرين، أبا سعيد وأبا طاهر الجنابي، وقد ذُكرا بالاسم في الرسالة، كانوا أتباعاً مخلصين للإمام. غير أن قرامطة البحرين لم يعترفوا قط بالخلفاء الفاطمين أئمة لهم بصورة فعلية. وذكّر المعز في رسالته بأن

القادة الأوائل للقرامطة كانوا أعداء متصلبين للعباسيين، بينما أصبح خليفتهم حليفاً لهؤلاء المغتصبين وأعداء الله. وانتقده الخليفة لتركه قضية الفاطميين، وأدانه بوصفه بـ "الغادر الخائن، الناكث البائن عن هدى آبائه وأجداده، المنسلخ من دين أسلافه وأنداده، الموقد لنار الفتنة". وهكذا فقد جرى حُضُّ القرامطة على التخلي عن تمردهم ضد أصحاب الحق من أولي الأمر والعودة إلى دعم الدعوة الإسماعيلية (التي كانت تسعى، على الرغم من نجاحها، إلى كسب المزيد من أعداد المؤيدين) والمساعدة في استعادة أيام الصفاء للدعوة الأولى. لقد كان المعز يشرح بعض الروى الإيسكاتولوجية عندما كان يقول إن الوقت قد حان للعودة إلى الماضي، على اعتبار أن أيام الخلافة في بغداد أصبحت معدودة.^{١١} وجادل الخليفة بأن التسليم الفوري للإمام الحق وحده الكفيل الآن بإنقاذ الخائن من غضب الله. وهذا الأمر، بحسب قول الخليفة المعز، يطرح ثلاثة احتمالات أمام القائد القرمطي: إن عليه إما دفع دية كل محارب فاطمي قُتل في سورية وإعادة كل الغنائم التي سُلبت - أو يرّد الحياة إلى جميع الأموات - وإلا عليه أن ينظر في خيار الفرار مع أصحابه، مع أن الخليفة هدّده بشأن الخيار الأخير بأنه سيلقى أشد أنواع العقاب الرهيب.

وجاء ردّ الحسن الأعصم مختصراً لكنه شديد السفه والوقاحة حيث يقول: "تلقينا رسالتكم المليئة بما كثر تفصيله وقلّ تحصيله. ونحن قادمون بعده مباشرة. والسلام عليكم". وفي العام ٣٦٣ / ٩٧٤ تقدم الأعصم نحو مصر براً وبحراً في الوقت الذي كان يقوم فيه حليف علوي بغزو مصر العليا.^{١٢} وحاصر القرامطة القاهرة للمرة الثانية لكن حلفاءهم من الجراحين خانوهم فهزمتهم القوات الفاطمية بالنتيجة وكانت بقيادة ابن المعز، الخليفة العزيز فيما بعد.^{١٣}

وانضمت بعض الكتائب القرمطية التي بقيت في سورية إلى الفتكين (البتكين) التركي، وهو قائد بويهى فقد الحظوة عند أسياده في بغداد ففر هارباً إلى سورية، ورحب به سكان دمشق الذين لم يكونوا راغبين في الحكم الفاطمي المحتمل، وحثّوه على إنقاذ مدينتهم ومنعها من السقوط في أيدي "المغاربة". وبعد أن نشر الهدوء في دمشق انتقل إلى تنظيف محيطها من المغاربة. غير أن جيشاً فاطمياً بقيادة جوهر وصل مشارف دمشق في العام ٣٦٥ / ٩٧٦. فاستنجد الفتكين وسكان المدينة بالحسن

الأعصم الذي ما إن وصل من البحرين حتى أجبر القوات الفاطمية على الانسحاب والتراجع. وتخلّى جوهر عن الرملة ثم عن عسقلان نتيجة ملاحقة القرامطة والأترك له. عندئذ تولى العزيز، الذي كان قد تولى الخلافة منذ ٣٦٥ / ٩٧٥، القيادة الميدانية بنفسه ضد أعدائه، وألحق هزيمة قاسية بالقرامطة الذين عادوا وتراجعوا إلى الرملة. وسرعان ما وقع ألفتكين في الأسر، بينما وصل الحسن الأعصم مع قواته إلى ضفاف بحيرة طبرية واستقبل هناك بعثة مرسلة من قبل الخليفة الفاطمي. ونجح طلب الأعصم بالحصول على الإتاوة التي كان الإخشيدون يدفعونها له سابقاً.^{٩٤} وبنتيجة ذلك تم عقد الصلح مع القرامطة شريطة أن يدفع الخليفة الفاطمي قيمة الإتاوة السنوية وقدرها ٣٠,٠٠٠ دينار مقدماً في تلك السنة. وبناءً على ذلك عادت القوات القرمطية إلى البحرين مرة وإلى الأبد. وواصل الفاطميون دفع هذه المبالغ حتى وفاة العزيز سنة ٣٨٦ / ٩٩٦.^{٩٥} فكان مندوب قرمطي يحضر إلى القاهرة في كل عام ليقبض المبلغ المحدد، وبالمقابل يمتنع القرامطة عن التدخل في شؤون سورية.^{٩٦} أما الحسن الأعصم فقد توفي سنة ٣٦٦ / ٩٧٧ قبل أن يتمكن من العودة إلى الأحساء.^{٩٧} وفضلاً عن احتلال الكوفة لفترة وجيزة فيما بعد، فقد شكلت هذه الأحداث نهاية التهديدات القرمطية للبلدان المجاورة لأراضيهم.

ومن الواجب بيان أن خلف حالة العداء الجدية والنزاعات الحربية المريرة بين الفاطميين والقرامطة كانت اعتبارات سياسية واقتصادية، وليست أيديولوجية، وأن هذه الاعتبارات لم تنتج عن أزمات داخلية بين القرامطة أنفسهم، وإنما صدرت بصورة أساسية عن الدور الذي لعبته القبائل العربية. ومن الواضح أن ظهور الفاطميين في جنوب سورية هو ما أنتج نزاعاً حول المصالح تمخضت عنه أعمال عنادية وحروب بين الطرفين. يضاف إلى ذلك عدم توفر معلومات دقيقة في المصادر تؤيد وجهة النظر القائلة بأن قرامطة البحرين كانوا في خدمة أوائل الفاطميين ثم قطعوا علاقاتهم بهم.^{٩٨} وعندما رغبوا في الوصول إلى اتفاق مع الفاطميين قاموا بكل بساطة بتطبيق مبدأهم القائم منذ فترة طويلة، "السلام من أجل الامتيازات"، وحققوا نتائج جيدة.

وعندما فقدوا موالاة حلفائهم لهم من البدو، ممن كانوا يؤيدونهم في الماضي، تقلصت مكانة القرامطة لتصبح قوة محلية مقتصرة على البحرين. بل إن الزعيم

القبلي لفرع المنتفك من بني عُقيل انقلب ضدهم سنة ٣٧٨ / ٩٨٨ وعاث فساداً في الأحساء.^{٩٩} ولم يعد باستطاعة القرامطة، بعد هذه الحادثة، فرض مكوس على الطرق التجارية لشمال شبه الجزيرة العربية والصحراء السورية، وأصبح زعماء القبائل هم القائمون بهذا الدور.

ويلفت هيو كينيدي الانتباه إلى حقيقة أن حضور القرامطة كان قد أثر بشكل كبير في توازن القوى بين القبائل البدوية في شمال شبه الجزيرة العربية والصحراء السورية في النصف الثاني من القرن الرابع / العاشر.^{١٠٠} وعلى العموم فقد كانت القبائل التي شاركت في الحركة هي من أصبحت تهيمن على المنطقة، لكن ليس باسم المُثل الدينية وإنما في سبيل مصالحها الخاصة، وأصبحت تنقاد في تلك الفترة ليس من قبل دعاة من بين الناس المستوطنين وإنما من قبل شيوخها.

VII

أما الازدهار اللاحق للدولة القرامطية في البحرين - الذي وصفه بحالته الراهنة سنة ٣٥٠ / ٩٦٠ بعض الجغرافيين المشهورين من القرن الرابع / العاشر كالمقدسي (الذي كان يكتب حوالي ٣٧٥ / ٩٨٥) وابن حوقل (ت. ٣٨٠ / ٩٩٠)، ثم أخبرنا عنه فيما بعد الداعي الإسماعيلي والرحالة ناصر خسرو (ت. بعد ٤٤٤ / ١٠٥٢)، بعد تعرض هذه الدولة للعديد من التغييرات في أمورها الداخلية - فكان مبنياً على سياسة العنف الحربي التي طورها القرامطة في بدايات دولتهم من أجل حماية مصالحهم الاقتصادية. وهكذا فقد أرسى الامتيازات التي حصلوا عليها من جيرانهم قواعد انتعاشهم اللاحق. ويذكر ابن حوقل، الذي زار البحرين، ربما كداعية إسماعيلي،^{١٠١} في تقرير له مصادر دخل القرامطة بأنها مكونة من مبلغ الـ ٣٠,٠٠٠ دينار الذي كان قادة البحرين يتلقونه كدخل سنوي لهم؛ وما يحصلونه من محاصيل الأراضي المؤجرة في الواحات من تمر النخيل ومزارع الفاكهة وحقول القمح؛ والأعشار والمكوس الجمركية المفروضة على القوافل المتنقلة بين العراق ومكة، إلى جانب ما هو مفروض على السفن التي ترسو في ميناء أوّل؛ وأموال الخفارة التي يدفعها الحجاج؛ والإتاوة

التي تدفعها عُمان، وغنائم الحروب، ومن مصادر أخرى.^{١٠٢}
 ويروي ناصر خسرو في حكايته كشاهد عيان تفاصيل هامة وافقه على أغلبها أبو
 العلاء المعري (ت. ٤٤٩/١٠٥٧) تقول إن القرامطة في البحرين استمروا ينتظرون
 عودة الشريف أبي سعيد من الموت، كما كان قد وعد هو نفسه.^{١٠٣}
 ويبدو أنه حدث تحول في المفهوم السابق للمهدي، في سياق قرن من الزمن ساد
 فيه هذا المفهوم، حيث أخذ شكل الأسطورة المحلية، وأن بعض الصفات الشيوعية
 الخاصة بالإمام المهدي تحولت إلى مؤسس الدعوة القرمطية في المنطقة، كما حدث
 في بيئات شيعية في مناطق وأزمنة أخرى.^{١٠٤}

الحواشي

١. كانت نسخة من هذا البحث قد نُشرت بعنوان "الدوافع الكامنة وراء سياسة القرامطة في البحرين" في مجلة *The Arabist: Budapest Studies in Arabic*، ٨ (١٩٩٤)، ص ٩-٣١. وأودّ تقديم الشكر إلى زملائي صبر العدلي وسلطان زومبائي لقراءتهما للنسخة الأولى من هذه المقالة وتقديمهما مقترحات قيمة ساعدتني في توضيح بعض القضايا.
٢. حول أوائل الإسماعيليين وعقائدهم وانقسامات حركتهم انظر فرهاد دفتري، *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (كمبريدج، ط ٢، ٢٠٠٧)، ص ٨٧-١١٦؛ وللمؤلف نفسه، "انشقاق رئيسي في الحركة الإسماعيلية المبكرة"، *Studia Islamica*، ٧٧ (١٩٩٣)، ص ١٢٣-١٣٩. و. مادلونغ، *Religious Trends in Early Islamic Iran* (ألباني ونيويورك، ١٩٨٨)، ص ٩٥-٩٨.
٣. حول منطقة البحرين انظر مقالة ج. ريتز ووليام موليفان، "البحرين"، *EI2*، مج ١، ص ٩٤١. وحول السكان ومهنتهم انظر عبد الرحمن النجم، البحرين في صدر الإسلام (بغداد، ١٩٧٣)، ص ٤١-٧٨، ٨١-٩٨، ١٢٧-١٤٤.
٤. أبو بكر بن عبد الله بن الدوادري، كنز الدرر وجامع الفرر، تح.، صلاح الدين المنجد (القاهرة، ١٩٦١)، مج ٦، ص ٥٦؛ علي بن الحسين المسعودي، التبيين والإشراف، تح.، ميشيل دو غويه (بيروت، ١٩٦٥)، ص ٣٩٢-٣٩٤.
٥. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تح.، م. دو غويه (لندن، ١٨٧٩-١٩٠١)، السلسلة ٣، ص ٢١٨٨، ٢١٩٢-٢١٩٣.
٦. وردت رسالة القرامطة وردّ الخليفة عليها باسم الفتوي عند المحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تح.، عهود الشالجي (بيروت، ١٩٧٣)، مج ٢، ص ١٣٠-١٣٢. ووردت نسخة أخرى منها في الطبري، تاريخ، سلسلة ٣، ص ٢١٩٧؛ علي بن محمد مسكويه، تجارب الأمم، تح. وتر. هنري ف. آمبروز ود. ترغوليث (أوكسفورد، ١٩٢١)، مج ٥، ص ١٣-١٦؛ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح.، فريتز كرينكر (حيذر آباد، ١٩٣٨)، مج ٥، ص ١٣٣ وما بعدها؛ [مؤلف مجهول]، العيون والحداث في أخبار الحقائق، تح.، عمر سعيد (دمشق، ١٩٧٢-١٩٧٣)، مج ١، ص ١٩٤ وثمة نسخة مغايرة منها عند أحمد بن علي المقرئ، انعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تح.، جمال الدين الشيال (القاهرة، ١٩٦٧)، مج ١، ص ١٦٣ وانظر أيضاً دراسة بالإنكليزية وترجمة لقسم من كتاب المقرئ، انعاظ الحنفاء، من قبل شايبول جيوا بعنوان *Towards a Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo, the Reign of the Imam-Caliph al-Mu'izz from Taqi al-Din Ahmad b. Ali al-Maqrizi's Itti'az al-hunafa* (لندن، ٢٠٠٩)، ص ١٣٦.

٧. ثمة تفاوت كبير بين المصادر بخصوص تاريخ هجوم القرامطة على البصرة سنة ٣٠١/٩١٣. انظر المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح. بربر دو مينارد وأبل ب. دو كورتيل (بيروت، ١٩٧٤)، مج ٥، ص ٢٠٦؛ علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، تح. سي. ح. تورنبرغ (بيروت، ١٩٦٥-١٩٦٧)، مج ٨، ص ٤٩؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ٣٣ وما بعدها؛ عريب بن سعيد القرطبي، صلة تاريخ الطبري، تح. ميشيل دو غويه (لندن، ١٩٦٥)، ص ٣٨؛ محمد بن عبد المالك الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، تح. ألبرت يوسف كتعان (بيروت، ١٩٦١)، ص ٤١؛ وتختلف رواية ابن خلدون التي وردت عنده في كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (تح. يوسف داغر، بيروت، ١٩٥٦-١٩٦١، مج ٤، ص ١٨١-١٩٥) في جوانب هامة عن بقية المصادر، لكنها لا تبدو موثوقة فيما يتعلق بهذه المسألة. انظر مقالة مادلونج حول تقسيم وجهة نظر دو غويه بخصوص ذلك في مجلة *Der Islam*، ٣٤ (١٩٥٩)، ص ٤٦-٥٠؛ وترجمتها إلى الإنكليزية في كتاب دفتري، مع، *Mediaeval Ismaili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص ٣٦-٤٠.
٨. أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح. محمد جابر عبد العلي الحيني (القاهرة، ١٩٨٤)، مج ٢٥، ص ٢٣٨؛ المقريزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٦٢؛ المسعودي، التبيين والإشراف، ص ٣٩٤.
٩. بخصوص تنبؤات أبي سعيد حول المهدي انظر عبد الجبار الهمداني، تثبيت دلائل النبوة، تح. عبد الكريم عثمان (بيروت، ١٩٦٦)، مج ٢، ص ٣٧٩، ٣٨١. وحول ظروف وفاته انظر المقريزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٦٤؛ المسعودي، التبيين والإشراف، ص ٣٩٤. وانظر كتاب هاينز هالم بالألمانية، *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden 875-973* (ميونخ، ١٩٩١)، ص ٢٢٥؛ وترجمته الإنكليزية من قبل ميشيل بونر، *The empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids* (لندن، ١٩٩٦)، ص ٢٥٠.
١٠. حول تعاقب القيادة القرمطية انظر المقريزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٦٥، والترجمة الإنكليزية الجزئية لشاينول جيوا، ص ١٣٨-١٣٩؛ ثابت بن سنان الصائبي، تاريخ أخبار القرامطة، تح. سهيل زكار في الجامع في أخبار القرامطة (دمشق، ١٩٨٧)، مج ١، ص ٢١١؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٧، ص ١٥٢٧؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ٣٣؛ ومقالة جورج سكانيون، "القيادة عند القرامطة" في *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*، ٥٩ (١٩٦٠)، ص ٢٩-٤٨.
١١. ابن الجوزي، المنتظم، مج ٥، ص ١/١٢٢-١٠، واقتبسها علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة، ١٩٧٧)، مج ٢، ص ١/٣٣١-١٠. بينما لا يذكر ابن الجوزي النساء في هذا النص، أما عبد الجبار فذكرها في تثبيت الدلائل، مج ٢، ص ١٢/٣٨٠-١٥ على النحو التالي "اشتركتا في أزواجنا".
١٢. عبد الجبار، تثبيت الدلائل، مج ٢، ص ١٢/٣٨٠-١٥، حيث يقتبس بعض التفاصيل من هذه الرسالة تتعلق بآتهام أهل البحرين لهم بسوء المعاملة وخيانتهم وإهانتهم من خلال آتهامهم بالتشارك في النساء والإباحة وتعطيل تعاليم الشريعة، ويصرون على أن هؤلاء يكذبون وآتهم هم المسلمون الحقيقيون وغيرهم خارج نطاق الإسلام. حول تبادل الرسائل انظر مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ٣٤؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج ٨، ص ٨٤؛ النويري، نهاية الأرب، مج ٢٥، ص ٢٧٦؛ ثابت بن سنان، تاريخ، ص ٢١١؛ هارولد براون، حياة وزمن علي بن عيسى، "الوزير الطيب" (كمبريدج، ١٩٧٥)، ص ١٣٦-١٣٧؛ هالم، إمبراطورية المهدي، ص ٢٢٥، وتر. الإنكليزية، ص ٢٥٠-٢٥١.
١٣. انظر عريب بن سعيد، تكملة، ص ٥٩؛ هلال بن المحسن الصائبي، كتاب الوزراء، تح. هنري آمدرور (لندن، ١٩٠٤)، ص ٢٩٢-٢٩٣.

١٤. كان أعداء علي بن عيسى، المعادي للعلويين، يطلقون عليه لقب القرمطي، وقد طلب منه القاضي تفسيراً لموقفه وسياسته تجاه القرامطة. وبنتيجة التحقيق أجبر علي ترك منصبه. انظر عريب بن سعد، ص ٢٥٩، مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٠٥-١٢١؛ النويري، نهاية الأرب، مج ٢٥، ص ٢٧٦-٢٧٧.
١٥. مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٠٤-١٢٠، ١٢١-١٢١ عريب بن سعد، ص ١١٠-١١١؛ ثابت بن سنان، تاريخ، ص ٢١٢ وما بعدها؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ١٥٥؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، نج. محمد شلتوت ومحمد أحمد حاتم (القاهرة، ١٩٦٣-١٩٧٢)، مج ٣، ص ٢١١؛ أحمد عدوان، الدولة الحمدانية (طرابلس، ١٩٨١)، ص ١٢٢-١٢٥.
١٦. انظر ماريوس كنارد، *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie* (باريس، ١٩٥٥)، مج ١، ص ٦٣٢ وما بعدها؛ هيو كينيدي، *The Prophet and the Age of the Caliphates* (لندن، ١٩٨٩)، ص ٢٦٩-٢٧٠.
١٧. تاريخ فتح القرامطة لعُمان غير واضح بدقة. غير أن مصادر عُمانية جديدة تؤيد وجهة النظر القائلة إن أبا سعيد الجنابي نجح في استمالة أعداد متزايدة من القبائل العُمانية إلى جانبهِ ولا سيما قبيلة الخُدّاني. انظر ابن حوقل، صورة الأرض، نج. جوهانس ه. كريم (لندن، ١٩٣٨)؛ وط. بيروت، ١٩٧٩)، ص ٣٣؛ المسعودي، التبيين، ص ٣٩٣؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٣٩، ٢٨٤ ومقالة جون ك. ويلكسون، "العلاقات الحدودية بين البحرين وعُمان" في عبد الله بن خالد آل خليفة وميشيل رايس، مج. *Bahrain through the Ages: The History* (لندن، ١٩٩٣)، ص ٥٥٦-٥٦٠.
١٨. انظر مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٤٥-١٤٦، ١٧٣-١٨٢، ٢٠١.
١٩. طبقاً لابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ١٥٥ وما بعدها، فإن أبا طاهر أطلق سراح الأسرى لديه وبعث برسالة إلى المقنن يطلب ضم البصرة والأهواز إلى حكمه. غير أن الخليفة لم يستجب لطلبه، ولذلك فقد خرج من هجر قاصداً الحجاج. انظر أيضاً مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٣٩؛ العيون والحدائق، مج ١، ص ٢٣٦؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٣، ص ٢١٢؛ عدوان، الدولة الحمدانية، ص ١٢٢-١٢٤.
٢٠. مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٤٥-١٤٦.
٢١. انظر العيون والحدائق، مج ١، ص ٢٢٦.
٢٢. عريب بن سعد، ص ١٢٨؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٤٧-١٤٨.
٢٣. مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٧٢-١٧٧. لم تشارك أي من هاتين القبيلتين في الحركة الإسماعيلية، ومن المتوقع أنهما كانتا معارضتين للكلايين والعُقيليين الذين حاربوا مع القرامطة.
٢٤. مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٧٨-١٨٠.
٢٥. إنها تخص ثورة الباقية، ومركزها قرية عجم في السواد، ولذلك أطلقت عليهم تسمية العجميين في جيش أبي طاهر ثم في البحرين فيما بعد. حول الثورة نفسها انظر عريب بن سعد، ص ١٣٢ وما بعدها، ١٣٧، ١٦٢؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ١٢٤، ١٣٢، ١٣٦، ٢٠٠؛ هالم، *Das Reich des Mahdi*، ص ٢٢٨، ٢٣٦؛ الترجمة الإنكليزية، ص ٢٥٤، ٢٦٣.
٢٦. عريب بن سعد، ص ١٣٧.
٢٧. حول الغارة القرمطية على بغداد انظر مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٨٢-١٨٧. وفيما يتعلق بدوافع عودتهم المفاجئة إلى البحرين، فربما تعلق الأمر بترديد توقعاتهم الإيسكاتولوجية التي بلغت ذروتها بإعلان قدوم المهدي.

٢٨. حول تنبؤات أبي طاهر انظر عبد الجبار، تثبيت، مج ٢، ص ٣٨١؛ عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تج. محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، ١٩٩٥)، ص ٢٨٧؛ م. دو غويه، *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides* (لندن، ١٨٨٦)، ص ١١٢ وما بعدها. وانعكست تنبؤات المهدي أيضاً في شعر دعائي لأبي طاهر، وفيه يُسمّى نفسه الداعي إلى طاعة المهدي. ووجد شذرات من هذه الأشعار عند محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الهائلة، تج. إدوارد سخاو (ليزيخ، ١٨٧٨)، ص ٢١٤؛ البغدادي، الفرق، ص ٢٨٧؛ دو غويه، *Mémoire*، ص ١١٣-١١٥؛ مادلونغ، "قرامطة البحرين"، ص ٧٩ وما بعدها؛ علي نشار، نشأة الفكر، مج ٢، ص ٣٤١-٣٤٢؛ هالم، *Das Reich des Mahdi*، ص ٢٢٩؛ الترجمة الإنكليزية، ص ٢٥٥؛ حول إعادة ترتيب أشعار أبي طاهر مع شرح مفصل لها انظر فرانسوا دو بلوا، "رسالة أبي طاهر إلى الخليفة المقتدر"، *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*، ١٧ (١٩٨٧)، ص ٣١-٣٥.
٢٩. النص الكامل للرسالة في محمد بن مالك الحمادي، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة في سهيل زكار، مج.، الجامع في أخبار القرامطة (بيروت، ١٩٨٧)، مج ٢، ص ٣٧٢-٣٧٤؛ وحول دراسة تركيبة هذه الوثيقة ومحتوياتها وصحتها انظر دو بلوا، "رسالة أبي طاهر إلى الخليفة المقتدر"، ص ٢٣-٢٥، ٣٠.
٣٠. النص الأصلي بالعربية عند دو بلوا، "رسالة أبي طاهر"، ص ٢٦-٢٧ وكذلك الترجمة الإنكليزية في المصدر ذاته، ص ٢٨-٣٠، واعتمدت على نص دو بلوا في ترجمتي له مع بعض التعديلات الطفيفة. انظر أيضاً جيوا، *Towards a Mediterranean Empire*، ص ١٦٧-١٨٠.
٣١. حول أحداث مكة انظر محمد عبد الحي شعبان، *Islamic History A.D. 750-1055 (A.H. 132-488): A New Interpretation* (كمبريدج، ١٩٧٦)، مج ٢، ص ١٦٧ وما بعدها؛ علي نشار، نشأة الفكر، مج ٢، ص ٣٣٩-٣٤٠؛ سهيل زكار، "مدخل إلى تاريخ القرامطة"، في كتابه الجامع في أخبار القرامطة (دمشق، ١٩٨٧)، مج ١، ص ١٥٣. وقدم هالم إعادة بناء للأحداث مدروسة بعناية في *Das Reich des Mahdi*، ص ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٥-٢٣٦؛ والترجمة الإنكليزية، ص ٢٥٥-٢٥٧، ٢٦٣-٢٦٤. وحول رسالة الخليفة عبد الله إلى القرامطة بعد نزع الحجر الأسود، انظر ثابت بن سنان، تاريخ، ص ١٢٢٤ المقرئ، اعطاء الحقائق، مج ١، ص ١٨٥؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٢٠٨؛ وأكثر نصوص هذه الرسالة كملاً نجده عند عارف تامر في تاريخ الإسماعيلية، الدعوة والعقيدة (لندن، ١٩٩١)، مج ١، ص ١٧٦، نقلاً عن مصدر إسماعيلي مخطوط بعنوان فصول وأخبار، وهو على النحو الآتي:
- "إلى مقدم القرامطة: سليمان بن الحسن أبو طاهر الجنابي. بلغنا إقدام رجالكم على التصدي لفراول الحجاج المسلمين، وقتلهم النساء والشيوخ والأطفال، والتشيل بجثثهم ونهب ما يحمونه. وبلغنا ما اقترفه رجالكم من الأعمال المخربة في الديار المقدسة، كنزهم كسوة الكعبة، وردم بئر زمزم، ونقل الحجر الأسود إلى هجر. إنكم بهذا العمل المشين سخطتم علينا في التاريخ نقطة سوداء لا تمحوها الديالي ولا الأيام، وحققتم على دولتنا ودعوتنا اسم الكفر والزندقة والإلحاد، بما قمتم به من أعمال شنيعة مخالفة لمبادئنا وعقيدتنا.
- لهذا أطلب إليك... أن تردّ على أهل مكة المتاع والأموال والحلي، وعلى الحجاج ما سبته منهم، وأن تردّ الكسوة للكنية المشرفة، وإلا آتيت إليك بجنود لا قبل لك بها. إننا تبرأ منك كما برئنا من الشيطان الرجيم في الدنيا والآخرة، ونعوذ بالله من فعال سوء التي لا يقترفها إلا أعداء الله أجمعين. إذا لم تفعل ما أمرتك به لا يكن بيني وبينك إلا السيف والبراءة منك على رؤوس الأشهاد". -

= لكن طبقاً لمراسلة شخصية مع البروفيسور مادلونغ فإن صحة هذه الوثيقة غير مؤكدة كما أنكر مادلونغ في مقالته "قرامطة البحرين"، ص ٤٦، والتر، ص ٣٦، وجود أي نوع من التعاون بين القرامطة والفاطميين، مشدداً على أن الرسالة المذكورة أعلاه لا تشكل برهاناً على وجود تحالف بين الطرفين.

٣٢. حول الغزو القرمطي لجنوب العراق انظر عريب بن سعد، ص ١٦٢-١٦٣؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٣، ص ٢٢٨.

٣٣. حول هذه الأحداث انظر إيزقان هينال، "حادثة المهدي المزيف عند قرامطة البحرين"، *The Arabist. Budapest Studies In Arabic*, ١٩-٢٠ (١٩٩٨)، ص ١٨٦-١٢٠١ مادلونغ، "قرامطة البحرين"، ص ٧٥-٨٥، والتر، ص ٤٦-٥١ مادلونغ، *Religious Trends*، ص ٩٦-١١٠ هالم، *Das Reich des Mahdi*، ص ٢٢٥-٢٣٦، والتر، ص ٢٥٠-٢٦٤ دو بلوا، "البوسعيدون أو قرامطة البحرين"، *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*، ١٦ (١٩٨٦)، ص ١٨ وما بعدها.

٣٤. عريب بن سعد، ص ١٦٣، ١٦٨ عبد الجبار، تلييت، مج ٢، ص ٣٩٢-٣٩٣. وحول محاولات القيادة القرمطية للمصالحة مع الحلفاء من القبائل انظر المصدر السابق، ص ٣٨٨-٣٨٩، وحول العجميين انظر الحاشية رقم ٢٤.

٣٥. إدريس عماد الدين، عيون الأخبار، مج ١، ص ٢٢٨؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ٢٨٤ وما بعدها؛ هربيرت بوس، *Chahf und Grosskonig: Die Buyiden im 'Iraq' 945 1055* (بيروت، ١٩٦٩)، ص ٣٣٧-٣٣٨ (بالألمانية).

٣٦. حلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تج. محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، ١٩٨٧)، ص ٣٩١.

٣٧. بالإشارة إلى هذه الأحداث يقول ابن الأثير في الكامل (مح ٨، ص ٢٩٤-٢٩٥): "وفي هذه السنة بعث حاجب الحليفة محمد بن ياقوت برسول إلى أبي طاهر القرمطي يدعوه إلى طاعة الخليفة والقبول بالسيطرة على الأراضي التي هي بحوزته، وبتعيينه على أي أرض يرغب بوضعها تحت حكمه، مقابل ترك الحاجج بسلام وإعادة الحجر الأسود إلى موضعه في مكة. ووافق أبو طاهر على عدم التدخل بشؤون الحاجج ولا يؤذيهم، لكنه رفض الموافقة على إعادة الحجر الأسود. وطالب بإرسال المؤمن إليه من البصرة على أن تقرأ الخطبة باسم الخليفة في هجر". انظر دفتري، الإسماعيليون (ط ٢، لندن، ٢٠٠٧)، ص ١٥١.

٣٨. ثابت بن سنان، تاريخ، ص ٢٢٤-٢٢٥؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ٣٣٠؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٣١١.

٣٩. وكتيجة واضحة لهذه المفاوضات فقد مرّ حجاج عام ٣٢٢/ ٩٣٤ بسلام دون إزعاج. انظر ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٣٩٥.

٤٠. مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ٣٦٧؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٦، ص ٢٠٨-٢١٠؛ المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٣٧.

٤١. يقول الخبر الوارد في عيون الأخبار، مج ١، ص ٢٩٩: "في هذه السنة [٣٢٣/ ٩٣٥] قصد أبو طاهر الكوفة [ودخلها]، وغادر ابن رائق بغداد ونصب معسكره في ياسرية، وأنفذ رسلاً إلى القرمطي. فسأل أبو طاهر أن يرسل الخليفة إليه بمؤمن ومواد غذائية ما قيمته ١٢٠,٠٠٠ دينار حتى يبقى في أرضه، وقطع ابن رائق له عهداً بأن يحصل على ما يطلبه من قبيل المؤمن لشعبه، وأنه سينشئ مكتباً في ديوان الدولة للإشراف على هذا الأمر، وسيقوم [القرامطة] بطاعة [أوامر الخليفة] ويصبحوا =

- عملاً عنه. وجرت المفاوضات بين الطرفين غادر بعدها أبو طاهر إلى بلاده حاملاً هذا الوعد، لكن لم يتم الوصول إلى اتفاقية ملموسة". انظر أيضاً مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ٣٦٧ وما بعدها؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٦، ص ٢٠٨-٢١٠.

٤٢. حول الاتفاقية بين الطرفين تقول رواية عبد الحي بن أحمد بن العماد في هذرات الذهب في أخبار من ذهب، نج. محمد القدسي (القاهرة، ١٩٣١)، مج ٢، ص ٣٠٨ ما يلي: "وهكذا كتب أبو علي محمد بن يحيى العلوي إلى القرامطة، الذين كانوا يحبونه، بأن يضمنوا سلامة الحجاج حتى يتمكن من إحضارهم [إلى مكة] وإعطائهم خمسة دنانير عن كل جمل وسبعة دنانير للكسوة المزينة [للجمل الدليل]. وقد منحوهم موافقتهم، وتابع الحجاج طريقهم. وكانت تلك أول سنة يدفع فيها الحجاج ضريبة [للقرامطة]". انظر أيضاً ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٣، ص ٢٦٤ السيوطي، تاريخ، ص ٣٦٣؛ محمد بن يحيى الصولي، أخبار الرازي والمظني من كتاب الأوراق، نج. جيمس هيوث - دن (لندن، ١٩٣٥)، ص ١١٩؛ محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام، نج. عمر عبد السلام التدمري (بيروت، ١٩٩٤)، مج ٣٤، ص ٥٥ ونجد رواية هامة أخرى لهذه الأحداث في عيون الحقائق، مج ٢، ص ٢٣٣، تقول: "وفي هذه السنة [٣٢٧/٩٣٨] أخذ الحسين بن معمر، صاحب الجنابي، رسم حفارة من الحجاج. فأخذ من مقره في رُبالة مقدار ثلاثة دنانير عن حمولة الجمل وديارين للجمل ودينار واحد لسرج الخيل. وكانت الرسائل ترد من الحجاج تحر عن سلامتهم وشكرهم له".

٤٣. عبد الجبار، تثبيت، ص ٣٨٨-٣٨٩، ٣٩٣.

٤٤. المصدر السابق، ص ١٦٧.

٤٥. الصولي، أخبار، ص ٢٠٥؛ ابن الحوري، المنتظم، مج ٧، ص ٧٦، ٣٦٧؛ ما عدا ذلك، جرى اعتراض الحجاج من الصرة وخراسان سنة ٣٦١/٩٧١ على أيدي البدو أثناء عودتهم. المصدر السابق، ص ٥٧.

٤٦. ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٣٣؛ المسالك والممالك، نج. دو غويه (لندن، ١٨٧٣)، ص ٢١.

٤٧. انظر التفاصيل في عبد الجبار ناجي، "العلاقات التجارية بين البحرين والعراق في العصور الوسطى"، في الخليفة ورايس، مج.، البحرين عبر العصور: التاريخ، ص ٤٢٣-٤٤٣.

٤٨. الصولي، أخبار، ص ١٤٨، ٢٥٣؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ٤٠٥، مج ٢، ص ٢٤، ٩١؛ جون ج. دنوهو، *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334/945- 403/1012* (لندن، ٢٠٠٣)، ص ٢١٨.

٤٩. الصولي، أخبار، ص ١٤٢، ٢٠٥، ٢٤٣، ٢٦٤، ٢٦٩؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ١٤٠٨؛ الهمذاني، تكملة، ص ١٣٢.

٥٠. مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ١٠٨، ١١٢، ١١٥٥؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٩، ص ١٢٣٥؛ دنوهو، *The Buwayhid Dynasty*، ص ٢١٩. وسقي الفرات هي المنطقة الخصبة المروية على جانبي نهر الفرات؛ انظر ابن الجوزي، المنتظم، مج ٧، ص ١٢٦؛ أبو شجاع محمد بن الحسين الروذراوري، ذيل تجارب الأمم، نج. ه. ف. آمدرورز (أوكسفورد، ١٩٢١)، مج ٣، ص ١٠٩.

٥١. مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ٨٨، ١١٢؛ الهمذاني، تكملة، ص ١٦٠.

٥٢. بوس، *Die Buyiden im Iraq*، ص ٣٧-٣٨؛ شعبان، التاريخ الإسلامي، مج ٢، ص ١٦٢.

٥٣. في العام ٣٣٦/٩٤٧ اشتكى القرامطة لدى معز الدولة دحوه الصحراء دون إذن منهم. انظر مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ١١٢؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٤٦٩.

٥٤. مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ١٤٤؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٤٦٩.
٥٥. المسعودي، التنبيه، ص ٣٩٤.
٥٦. مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ٤٦، ٤٣-١٤٤، ١٩٦، ٢١٣-٢١٨.
٥٧. حول التفاصيل انظر ويلكسون، "العلاقات الحدودية بين البحرين وعمان" ص ٥٥٦-٥٦٠.
٥٨. انظر عريب بن سعد، صلة، ص ١٣٢، ١٣٧، ١٦٣؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٦، ص ٢٠٨؛ شمس الدين محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تح. م. دو غويه (ليدن، ١٩٠٦)، ص ١٣٣.
٥٩. مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ٤٦، ١١٧، ١٢٩، ١٤٣-١٤٤، ١٩٦، ٢١٣-٢١٨، ٣٠٠-٣٣١؛ ابن حوقل، صورة الأرض، ص ١٥٤ المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ٤٢٦.
٦٠. انظر المقرئ، اعطاء الحنفاء، مج ١، ص ١٨٣؛ ونجد وصفاً للأحداث في شذرات الذهب لابن العماد، مج ٢، ص ٣٤٨، على النحو التالي: "وفي هذه السنة [٩٥١/٣٣٩] أعاد القرامطة الحجر الأسود إلى مكانه المناسب، ودفع لهم بكجم مقابل إعادته خمسين ألف دينار، ومع ذلك لم يقنعوا محتجين بالقول: أخذناه بأمر ونعيده بأمر. ثم أعادوه وقالوا: اليوم أعدناه بأمره، وهو الذي كان قد أمرنا بأخذه، حتى تكتمل طقوس الحجاج". والعبارة الأخيرة قد تعكس قناعتهم الدينية أكثر مما هي أمر من شخصية حقيقية. انظر أيضاً مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ١٢٧؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٣٦٧؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٦، ص ٣٦٧؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٣، ص ١٠١.
٦١. انظر عبد الجبار، تلبت، مج ٢، ص ٣٩٢-٣٩٣؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٣٣٣؛ عريب بن سعد، صلة، ص ١٦٣، ١٦٨؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ١، ص ٣٦٥، ٤٠٥، ٤٠٨.
٦٢. المصدر السابق، مج ٢، ص ٢١٥؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٤، ص ١١١؛ محمد بن يوسف الكندي، ولاية مصر، تح. حسين نصار (بيروت، لا ت.)، ص ٣١٤. هـ. هالم، خلفاء القاهرة. الفاطميون في مصر ٩٧٣-١٠٧٤ (ميونيخ، ٢٠٠٣)، ص ٩٣-٩٥.
٦٣. ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٢٠٣.
٦٤. النص الكامل لرسالة بختيار نجده عند إبراهيم بن هلال الصابي، المختار من رسائل أبي إسحق إبراهيم بن هلال الصابي، تح. شكيب أرسلان (بيروت، لا ت.)، ص ٣٦٠-٣٦٣. مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ٣٢٩-٣٣٢.
٦٥. الهمذاني، تكملة، ص ٢٣٣؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٧، ص ٨٣.
٦٦. ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٢٠٣؛ الهمذاني، تكملة، ص ٢٣٣؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٧، ص ٨٣، ٨٥، ١٢٦؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ٤٠٧؛ أبو شجاع محمد بن الحسين الروذراوري، ذيل تجارب الأمم، مج ٣، ص ١٠٢، ١٠٩ وما بعدها.
٦٧. مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ١١٧، ١٢٩.
٦٨. الروذراوري، ذيل تجارب الأمم، مج ٣، ص ١٠٩؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٧، ص ١٢٦.
٦٩. المصدر السابق، ص ٨٦.
٧٠. عندما فقد ابن سعدان، أول وزير لتصمصام الدولة البويهية، الحظوة عند الأمير حرى اعتقاله ومعه من أصحابه مثل القرامطة ابن شاهويه. انظر ابن الأثير، الكامل، مج ٩، ص ٤٢؛ بوس، Die Buyiden im Iraq، ص ٦٥؛ شعبان، التاريخ الإسلامي، مج ٢، ص ١٦٥، ١٦٨.

٧١. ابن الأثير، الكامل، مج ٩، ص ٤٢؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٧، ص ١٧٠؛ المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ٢٠٧.
٧٢. ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٣٥، حيث يروي عن وجود اتفاقية سرية بين الحمدانيين والقرامطة في البحرين تم التوصل إليها بواسطة من القاضي ابن عرفة. ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٦٠٠، حيث يذكر أن الحمدانيين بعثوا في سنة ٣٥٨ / ٩٦٨ بهدية إلى القرامطة في هجر تساوي حوالي ٥٠,٠٠٠ درهم.
٧٣. ثابت بن سنان، تاريخ، ص ٢٢٦؛ أبو يعلى حمزة بن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، نج. هـ، آملدروز (ليدن وبروت، ١٩٠٨)، ص ١١؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٦١٤-٦١٥.
٧٤. المقرئزي، كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطوط والآثار، نج. أيمن ف. سيد (لندن، ٢٠٠٢)، مج ٢، ص ١١٢١؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٣، ص ٣٢٦؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ٢٠٣؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٤٥٢؛ ابن الجوزي، المنتظم، مج ٧، ص ١٩؛ بوس، *Die Buyiden im Iraq*، ص ٥٥؛ عدوان، الدولة الحمدانية، ص ٢٧٤-٢٧٥، ٢٠٩؛ كينيدي، *The Age of the Caliphate*، ص ٣٢٠.
٧٥. مسكويه، تجارب الأمم، مج ٢، ص ٢٠٣؛ الهمذاني، تكملة، ص ١٨٧؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٣، ص ٣٣٦.
٧٦. حول الحملة في سورية انظر الهمذاني، تكملة، ص ٢٠١؛ المقرئزي، المقفى الكبير، نج. محمد يعقوب (بيروت، ١٩٨٧)، ص ٣٢٣؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٤، ص ٢٣؛ مادلونغ، "قرامطة البحرين"، ص ٥٥-٥٦. ونشأ على خلفية الحملات القرمطية على سورية خلاف بين درية أبي طاهر كان، بشكل أساسي، بين ولده سابور وعمه أبي المنصور أحمد، ثم ابن عمه في وقت لاحق، ابن أحمد، الحسن الأعصم، وهو نزاع أدى في النهاية إلى انشقاق داخل جماعة القرامطة في البحرين لم يكن معروفاً على نطاق واسع. حول تطورات النزاع انظر ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٦٠٠؛ ابن خلدون، العبر، مج ٤، ص ١٩٢؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٤، ص ٢٧، ٦٣؛ الهمذاني، تكملة، ص ٢١٠؛ ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٣٥.
٧٧. بل إن القائد القرمطي دخل في عقد زواج مع ابن طنج إثر عقد اتفاقية السلام بينهما. انظر المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٨٦؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٤٥٢؛ ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٢٢.
٧٨. حول تقدم الفاطميين نحو سورية انظر ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٢٦-١٢٩؛ هالم، خلفاء القاهرة، ص ٩٥-٩٦.
٧٩. القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١؛ المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٨٧؛ ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٣٢؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٦١٥؛ مادلونغ، "قرامطة البحرين"، ص ٥٦-٥٧؛ والتر، ص ٣٥-٣٦.
٨٠. جمال الدين علي بن ظافر، أخبار الدول المنقطعة، نج. أندريه فيريه (القاهرة، ١٩٧٢)، ص ٢٤-٢٥؛ المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٢٧، ١٨٦-١٨٧؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٤، ص ٥٨-٥٩.
٨١. ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٦١٤-٦١٥؛ ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٣٤-١٣٥.
٨٢. ثابت بن سنان، تاريخ، ص ٢٣٩؛ عبد الجبار، تثبيت، مج ٢، ص ٦٠٧؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٤، ص ٧٤.

٨٣. أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تح. محمد علي إبراهيم (القاهرة، ١٩١٣)، مج ١، ص ٣٢٠؛ أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تح. أحمد أمين (القاهرة، ١٩٥٢)، مج ٣، ص ٣٩٩.
٨٤. بخصوص أحداث حملة الحسن الأعظم العسكرية على سورية، المصدر الأساسي هو للمعاصر شريف أخو محسن الذي اقتبسه النويري، نهاية الأرب، مج ٢٥، ص ٣٠٤ وما بعدها؛ ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٣٢ وما بعدها؛ المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٨٦-١٨٨، والمقفى، ص ٢٦٣-٢٦٤؛ هالم، *Die Kalifen von Kairo*، ص ٩٥-٩٦.
٨٥. ثابت بن سنان، تاريخ، ص ٢٣٩؛ عبد الجبار، تثبيت، ص ١٨٩؛ المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٨٩.
٨٦. انظر هالم، *Die Kalifen von Kairo*، ص ٩٥-٩٦.
٨٧. ابن القلانسي، ذيل، ص ٢؛ ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٤٣؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٤، ص ٦٢.
٨٨. بقيت رسالة المعز محفوظة في كتابات أخي محسن المفقودة، لكن مجتزئات منها مقتبسة عند النويري، نهاية الأرب، مج ٢٥، ص ٣٠٨-٣١١؛ ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٤٨-١٥٦؛ والنص الكامل للرسالة ورد عند المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٨٩-٢٠٢.
٨٩. مادلونج، "قراطة البحرين"، ص ٨٥-٨٨، والتر، ص ٥١-٥٤.
٩٠. هالم، *Die Kalifen von Kairo*، ص ٩٧-٩٨.
٩١. بعض هذه العبارات تُذكر بآيات في القرآن، على سبيل المثال ٢١:١٠٤ و ١٠١. والحديث النبوي المشهور الذي يتحدث عن "الساعة" التي ستكون عند شروق الشمس من الغرب (وهي إشارة استخدمها الفاطميون لقيام دولتهم في أفريقيا).
٩٢. ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٥٩-١٦١.
٩٣. ابن القلانسي، ذيل، ص ٣، ١٥؛ المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ١٥٠، ٢٠٥؛ ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٤٣؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٦٣٨-٦٤٠.
٩٤. بخصوص أحداث حملة الخليفة العزيز على سورية انظر ثابت بن سنان، تاريخ، ص ٢٤١-٢٤٤؛ المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ٢٣٨-٢٤١؛ ابن الدوادري، كنز الدرر، مج ٦، ص ١٤٤، ١٧٥-١٧٧؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٦٥٦-٦٦١؛ الهمذاني، تكملة، ص ٢٢٦-٢٢٧.
٩٥. ابن القلانسي، ذيل، ص ١٦-١٨، ٢٠-٢١.
٩٦. انظر المصدر السابق، ص ٢٠-٢١؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٨، ص ٦٦١.
٩٧. المقرئزي، المقف، ص ٢٦٦؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج ٤، ص ١٢٨.
٩٨. انظر شعبان، التاريخ الإسلامي، مج ٢، ص ٢٠٤؛ كينيدي، عصر الخلافة، ص ٢٩١-٢٩٢؛ دوتري، الإسماعيليون، ط ٢، ص ١٥٢ والحاشية ١٦.
٩٩. ابن الأثير، الكامل، مج ٩، ص ٥٨-٥٩؛ المقرئزي، انعاظ الحنفاء، مج ١، ص ٢٠٧.
١٠٠. كينيدي، *The Age of the Caliphate*، ص ٢٩٢ وما بعدها.
١٠١. هالم، *Das Reich des Mahdi*، ص ٢٠٨؛ والتر، ص ٢٣١.
١٠٢. المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ٩٤؛ ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٣٣-٣٥؛ ناصر خسرو، سفرنامه، تح. تشارلز شيفر (باريس، ١٨٨١)، ص ٨٢-٨٥؛ الترجمة الإنكليزية، ويلرم. نكستون، *Book of Travels* (نيويورك، ١٩٨٦)، ص ٨٦-٩٠.

١٠٣. ناصر خسرو، سفرنامه، ص ٨٢ ٨٣؛ أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تح. كامل كيلاني (القاهرة، ١٩٣٩)، مج ٣، ص ٢٣٥، والرواية تجري على النحو التالي: "قيل لي إن للقرامطة داراً في الأحساء منها سيخرج الإمام إلى العلن. ولهذا وضعوا فرساً مسرجة أمام تلك الدار. وكانوا يقولون للعامة: هذه الفرس سيمتطيها المهدي وسيركبها عند ظهوره".
١٠٤. من وجهة نظري، هذه هي طبيعة الحركات الثيوقراطية عموماً؛ ويلاحظ المرء تطورات ومزاعم مشابهة، على سبيل المثال، في حادثة أبي الخطاب، تلميذ جعفر الصادق (كما رواها النوبختي في فرق الشيعة، تح. ريتز (استنبول، ١٩٣١)، ص ٥٩-٦١)، وفي دوائر الشيعة الغلاة عموماً.

مملوك صقلي بارز من الفترة الفاطمية الأولى: الأستاذ جوذر

حامد حاجي

في السنة التي أعقبت هرب آخر أمراء الأغالبة، زيادة الله الثالث (ح. ٢٩٠-٢٩٧/ ٩٠٣-٩٠٩)، شرقاً، دخل الإمام - الخليفة الفاطمي المهدي بالله (ح. ٢٩٧- ٣٢٢/ ٩٠٩-٩٣٤) مدينة رقادة منتصراً في العشرين من ربيع الثاني ٢٩٧ الموافق السادس من كانون الثاني/ يناير ٩١٠، واستقر في قصره في العاصمة السابقة للأغالبة. وكانت العمليات العسكرية الناجحة لداعيته أبي عبد الله الشيعي (ت. ٢٩٨/ ٩١١) قد وضعت تحت سيطرته مناطق شاسعة من المغرب ومن ممتلكات الأغالبة السابقة في صقلية. وقد ورث كل ما كان يخص الأغالبة، بما في ذلك عبيدهم. ومن بين هؤلاء العبيد كان الأستاذ جوذر، الخصي الصقلي الأصل الذي خدم فيما بعد الأئمة - الخلفاء الفاطميين الأربعة كلهم في أفريقية وارتفعت مرتبته ليصبح رجل الدولة الأكثر شهرة في الفترة الفاطمية الأولى. وكانت أصول الخصيان الصقلية، الذين حققوا بروزاً لهم في أفريقية خلال فترة حكم الأغالبة، تعود في معظمها إلى مناطق البلقان. وكان فصلهم عن بلدانهم الأصلية، وحرمانهم من وجود أي أقارب لهم في مساكنهم الجديدة، قد جعل منهم مرتبطين بشكل كلي بأسيادهم مخلصين لهم.^١ وحظيت حياة

جوزر العملية في خدمة الفاطميين لمدة تجاوزت الستين عاماً، وولاه النمذجي لرعاته، بتوثيق وافٍ في سيرة حياته التي صنفها كاتبه الخاص، أبو علي منصور العززي الجوزري، الذي عمل معه بجدية وحرص من ٣٥٠ / ٩٦١ وحتى وفاة جوزر سنة ٣٦٢ / ٩٧٣. وقد جمع كتاب السيرة هذا بين الأقوال الشفوية والمواد الأرشيفية من عهود أول أربعة أئمة - خلفاء فاطميين مما يساعدنا في تتبع مراحل حياة جوزر، منذ دخوله في خدمة الفاطميين وحتى أيامه الأخيرة في عهد المعز لدين الله (ح. ٣٤١-٣٦٥ / ٩٥٣-٩٧٥)، آخر إمام - خليفة فاطمي يحكم من أفريقية وأول من حكم من السلالة في مصر.

كان جوزر لا يزال صبيّاً عندما دخل المهدي رقادة. وكان من بين عبيد النظام القديم الذين تم تجميعهم أمام المهدي. وقام الحاكم الجديد بتوزيعهم على مهامهم في إدارة دولته. واختار المهدي جوزر ليكون في خدمة ولي عهده القائم بأمر الله (ح. ٣٢٢-٣٣٤ / ٩٣٤-٩٤٦)، فقد أعجب المهدي برهده، فأولاه حظوةً منذ البداية بعد توقعه أنه سيكون جدياً وتقياً في خدمته. وبدأ جوزر عمله كرئيس لخدم قصر القائم خلال عهد المهدي، وقد تولى شؤون قصر القائم عندما كان الأخير خارج العاصمة في حملة عسكرية.^٢ وعند عودته من الحملة أعجب القائم بأعمال جوزر وخدماته فكرّمه وزاد من إنعاماته عليه. وذهب القائم فيما بعد باصطحاب جوزر في حملة واحدة على الأقل من حملاته على المناطق الشرقية،^٣ لأن السيرة تروي أن القائم أمر جوزر، عندما انزعج من سلوك جنوده الذين تكرر نهبهم لمتاع أولئك الذين طلبوا الحماية منهم، ألا يأكل لحمًا إلا مما يقدمه مطبخه الخاص، بحيث لا يحتوي ذلك اللحم على أي شيء غير جائز.^٤

وبعد وفاة المهدي أوكل الإمام - الخليفة الفاطمي الجديد، القائم، شؤون بيت المال إلى جوزر إلى جانب أمور مخازن الألبسة والأقمشة الخاصة بالقصر، وجعله وسيطاً بينه وبين أتباعه، وبينه وبين جميع عبيده. وبلغت درجة ثقة سيده به حدّاً بحيث أنه عندما كان القائم يحضر لدفن المهدي استدعى جوزر جانباً وأسرّ له بتسمية ولده إسماعيل، الإمام - الخليفة المنصور بالله فيما بعد (ح. ٣٣٤-٣٤١ / ٩٤٦-٩٥٣)، ولياً لعهد. وأخذ القائم من جوزر وعداً بمبايعة ولي عهده المسمّى والحفاظ على

مكانته سرّاً حتى يقوم هو نفسه بإعلان تعيينه على العامة. وطبقاً لهذا الوعد فقد أبقى جوذر الأمر سرّاً مدة سبع سنوات.^٦ وقد سبق للمنصور أن أبدى تعاطفاً واهتماماً كبيرين بجوذر حتى في عهد القائم. فكثيراً ما كان يتوقف عند منزل جوذر ليقوم بزيارته. وتحفظ السيرة برسالة هامة بعث بها المنصور، عندما كان ولياً للعهد، إلى جوذر حول موضوع تحكم المرء بغضبه، واستشهد فيها بنصيحة جالينوس.^٧

وكانت لجوذر السلطة لمعاقبة من هم تحت إمرته. وحدث في أحد الأيام أن عاقب وسجن بعض شباب الصقالبة الخصيان بسبب مخالفة ارتكبوها واستحقوا التأديب عليها. فناشد هؤلاء ولي العهد، المنصور، للتدخل لصالحهم. ولم يدر جوذر بهذا الأمر حتى تلقى رسالة من المنصور أعلمه فيها أنه قد تجاوز حدّه قليلاً وعليه أن يكون رحيماً تجاه أولئك الذين عاقبهم.^٨ وبعد خروجهم من السجن فيما بعد قدّم هؤلاء الصقالبة خدمات بارزة للفاطميين تحت حكم المنصور ثم المعز. وكان من بينهم كلٌّ من قيصر ومظفر اللذين أعدما في عهد المعز سنة ٣٤٩ / ٩٦٠ لأن نفوذهما تجاوز الحدّ المسموح به.^٩ وأسندت المهام الموكولة لمظفر إلى إدارة جوذر. كما تم تحويل الأموال التي جمعها إلى ديوان المنصورية، وكانت في بند مستقل عن بند الدخل الأخرى من الممتلكات التي كان يديرها جوذر واستُخدمت لنفقة معيشة العبيد العاملين تحت إمرته. وعندما كان جوذر يحتاج تمويلاً إضافياً للإنفاق على العبيد كان المعز يسمح له باستعمال الدخل الوارد من مجالات مظفر.^{١٠}

وخلال آخر سنتين من عهد القائم وأوائل عهد المنصور تمكّن المتمرّد الخارجي أبو يزيد (ت. ٣٣٦ / ٩٤٧)^{١١} من جمع عدد كبير من الأعوان حوله من البربر الإباضيين من منطقة جبال الأوراس (وهي اليوم بين شمال شرق الجزائر وغرب تونس) وبدأ ثورته ضد الدولة الفاطمية في العام ٣٣٢ / ٩٤٣. فاحتل القسم الجنوبي من أفريقية بالكامل، بما في ذلك القيروان، وحاصر المهدية. وبلغ من حجم ثورته حدّاً جعل الكتاب الفاطميين ينعنون به "الدجال"، الذي هو شخصية نبوية في الإسلام مشابهة لشخصية المناوئ للمسيح.^{١٢} وعندما كان القائم على فراش الموت أثناء الثورة استدعى المنصور وأعطاه توصيات خاصة تتعلق بحماية جوذر والمحافظة عليه.^{١٣} تولى جوذر، مع بداية عهد المنصور، مكانة أكثر سموً وأعظم رفعة. وعندما انطلق

المنصور لملاحقة أبا يزيد قلّد جوذر سلطة الإشراف على القصر وعلى كامل البلاد، واثمنه على صناديق بيت المال وحمّله مسؤولية الحفاظ على سلامتها. فأصبح جوذر بهذا الشكل ثالث أهم شخصية في الدولة الفاطمية، بعد الإمام وولي العهد. وفي العام ٣٣٦ / ٩٤٧ تمّت هزيمة أبي يزيد أخيراً على يد المنصور، الذي كان أبقي نياً وفاة والده سرّاً حتى ذلك الوقت.^{١٤} وبعد هذا الانتصار أعتق المنصور جوذر وكرّمه بتسميته "مولى أمير المؤمنين"، ووجهه في اتباع صيغة محددة في بروتوكول المراسلات من شأنها أن تجعله في أعلى مرتبة بعد ولي العهد.^{١٥} وكرّمه المنصور بجعل اسمه يُنقش على شرائط الطراز التي تُزين الأقمشة والسجاد المصنوع في المهديّة، وكساه بأثواب الشرف ومنحه مركوباً يركبه في موكب الخليفة. وعندما جلس المنصور إلى الطعام بعد عودته إلى القصر متتصراً أمر جوذر أن يجلس معه إلى مائدته، فكانت تلك أول مرة حظي فيها بشرف الجلوس مع الإمام إلى طاولة واحدة. وأسّس المنصور عاصمة إقامته الجديدة، المنصورية، قرب القيروان لتكون علامة تميّز هذا الانتصار. وعندما قدّمت إليه أول مجموعة من النقود المسكوكة التي تحمل اسمه،^{١٦} بعث منها بألف دينار كبركة إلى جوذر، الذي كان قد بقي في المهديّة لبعض الوقت يواصل عمله من هناك.

واعتماد المنصور أن يجمع أجود الكنوز من كافة الأنواع، وكان يعتبر كتب أسلافه أغلى وأغنى كنوزه.^{١٧} وفي أحد الأيام بعث بمجموعة من هذه الكتب إلى جوذر للاحتفاظ بها ونسخها، ومنها كتاب الإيضاح للقاضي النعمان والخطب التي ألّفها هو نفسه وتلك التي للقائم.^{١٨} وفي مناسبة أخرى، جرت في العام ٣٤١ / ٩٥٣، بعث الإمبراطور البيزنطي قسطنطين السابع بورفيروجينيتوس (ح. ٩٤٥-٩٥٩) براهب سفيراً له يحمل هدايا ثمينة إلى بلاط المنصور في المنصورية. وكان الغرض من السفارة إقامة علاقات ودية وسلمية مع الملك الفاطمي عقب هدنة بين الطرفين توصلًا إليها بعد تعرض القوات البيزنطية لهزيمة مذلة في صقلية وجنوب إيطاليا على أيدي الفاطميين. وقد أعجّب السفير بعظمة الملك الفاطمي والبهاء الذي يحيط به، وهو ما لم يشاهد مثيلاً له في بلاده. وبالنتيجة، وردّاً على ذلك، أراد المنصور إرسال هدايا أكثر جمالاً وسخاءً من تلك التي تلقاها. ولذلك كتب إلى جوذر يأمره أن يحضر

من مخازن كنوزه مواداً ثمينة وصفها له تليق بإرسالها إلى المملوك.^{١٩} وخلال فترة مرضه الأخير وجّه المنصور ولي عهده المعز ليرد على رسائل جوذر. ثم، وبعد فترة قصيرة من توليته الإمامة سنة ٣٤١/٩٥٣، استدعى المعز جوذر إلى المنصورية وأسكنه قربه في مجمع قصره. واحتاج جوذر لبعض الحصر الأنيقة لفرش بيته الجديد. ومع أن صنّاع الحصر كانوا تحت سلطته، إلا أنه سأل الإمام السماح له بصنع الحصر، وأضاف أنه سيدفع هو نفسه التكاليف الناجمة عن ذلك. لكن الإمام أمره بإحضار أجمل الحصر المصنوعة، وأن يعتبرها هدية شخصية مقدمة إليه.^{٢٠} وأصبح جوذر مسؤولاً في المنصورية عن إبلاغ الإمام بأي رسائل أو التماسات موجهة إليه. وكان يتلقى من الإمام ردّاً يتضمن القرار الواجب تنفيذه، والنصيحة الواجب إسداؤها إلى صاحب الطلب، والطريقة التي يكتب بها إليه. كما كان جوذر يتلقى رسائل من مساعديه الذين خلفهم في المهديّة، ومن غيرهم ممن كانوا في خدمة الدولة. وكانوا يرسلونه لإطلاعه على ما يحتاجونه، أو طلباً لمشورة في أمر ما، أو لإبقائه في صورة ما يجري. وكان ينتزع من مراسلاتهم تلك الفقرات التي تتضمن نقاطاً تستدعي طلب الرأي والنصيحة، ويترك فراغاً على الورقة بين كل فقرتين. فيقوم المعز عندئذ بكتابة جوابه بخط يده بخصوص رأيه أو الفعل الواجب اتخاذه. وتكشف رسائل المعز وتوجيهاته إلى جوذر، المحفوظة في سيرة حياته، مدى اهتمام الإمام وحرصه على معالجة كافة القضايا الموجهة إليه وكيف أن جوذر كان مشتركاً عن قرب في التعامل مع المسائل كافة: تلك التي شملت قضايا الدفاع عن المملكة وصولاً إلى الإدارة المالية وشؤون صقلية (حيث كانت الأسرة الكلبية تحكم بصورة شبه مستقلة تحت السيادة الفاطمية)، وبناء الأسطول الفاطمي وتسليحة، والتحضيرات للمغادرة النهائية إلى مصر، وهي تحضيرات دامت من حوالي ٣٤٩/٩٦٠ وحتى فتح القسطنطينية على يدي القائد الفاطمي جوهر الصقلي (ت. ٣٨١/٩٩٢) سنة ٣٥٨/٩٦٩. ومن بين المسائل التي كانت تُحال إلى المعز: النزاعات المتعلقة بالرعي في المراعي، والشكاوى ضد الموظفين، وسُكُر أحد الكُتّاب، وارتداد العبيد، والمنافسة بين حلفائه في المغرب. فقد أمر شخصياً بتزويد سجين صقلي بحصيرة صلاة، وبكفن لولد أحد الموظفين.^{٢١} واهتمّ بالذين كانوا يخدمونه حيث أمر بالاهتمام بحالتهم المعاشية وتعليم

أطفالهم لإعدادهم لخدمة الدولة الفاطمية مستقبلاً.^{٢٢} وعندما أطلعه جوذر على الحالة المالية المريعة للداعية البارز جعفر بن منصور اليماني (ت. بعد ٣٤٦/٩٥٧) سارع المعز إلى نجدة وإنقاذه من مأزقه.^{٢٣} أما أعظم الأمور المقلقة له شخصياً فكانت تلك الخاصة بسلوك أقاربه، وبشكل خاص ولده الأكبر تميم (ت. ٣٧٤/٩٨٥).

لكن بعض الرسائل كانت تصل إلى الإمام مباشرة من أفراد من غير طريق جوذر. علماً أن الأخير كثيراً ما كان يبادر، من جهة أخرى، بالكتابة إلى الإمام يعلمه عن أمرٍ ما أو ينتظر منه نصيحة أو توجيهاً معيناً دون ذكر أو إشارة إلى أي شخص آخر في المراسلة. وكذلك كان يكتب إلى الإمام مستفسراً عن صحته وأحواله. وبالمقابل كان الإمام يكتب إلى جوذر من تلقاء نفسه معبراً عن اهتمامه بصحته وأحواله، أو لإرسال تذكاري إليه. وعندما كان جوذر مريضاً دات مرة كتب المعز إليه يوصيه بتناول ترياق من إنتاج طبيبه الخاص وزوده بتعليمات حول كيفية استعماله.^{٢٤} وفي مناسبة أخرى بعث إليه بزوج من اللباس الداخلي استعملهما هو نفسه ووالده المنصور من قبله، لأن جوذر كان يحب ارتداء اللباس الداخلي.^{٢٥}

كان جوذر على معرفة جيدة بالأسرة الكلبية من بني أبي الحسن الكلبي؛ فقد قدم هؤلاء خدمات عسكرية جلية للفاطميين وحكموا صقلية باسمهم. وكانت هذه الأسرة قد تبنت القضية الفاطمية منذ وقت مبكر ونالت حظوة لدى هؤلاء من أيام عهد المهدي. وتعرض علي بن أبي الحسين الكلبي، صهر سليم بن أبي رشيد، أمير صقلية (٣١٣-٣٢٥/٩٢٥-٩٣٦)، للقتل سنة ٣٢٦/٩٣٨ خلال حصار جبر جنت (أو أكريجيتوم، أو جبر جيتي) أثناء قتاله في سبيل الفاطميين ضد متمردين محليين. وبينما كان علي منشغلاً في القتال بعيداً عن أسرته تولّى جوذر رعاية اثنين من أبنائه بأمر من القائم.^{٢٦} وقد لعب أحدهما، أبو الغنائم الحسن بن علي (ت. ٣٥٤/٩٦٥)، دوراً قيادياً فيما بعد في الحملات العسكرية التي شنتها كل من القائم والمنصور ضد أبي يزيد، وأُرسل إلى صقلية سنة ٣٣٦/٩٤٨ أميراً عليها لاستعادة النظام وتثبيت السلطة الفاطمية في الجزيرة في أعقاب تمرد هناك، فأصبح الأول من بين سلسلة من الأمراء المتعاقبين على حكم الجزيرة من المتحدرين من الأسرة الكلبية. وتكشف وثيقة محفوظة في السيرة عن تفاصيل تتعلق بهذا التمرد الذي أخضعه الحسن بن

علي، تعتبر مكمله لرواية ابن الأثير حول هذه الأحداث.

وكانت لجوذر بعض الملكيات العقارية، ومنها عقار وهبه إياه المهدي في جزيرة شريك،^{٢٧} وهي شبه جزيرة خصبة تقع إلى الشرق من تونس، وتعتبر أقصى نقطة فيها من الجهة الشمالية أقربها إلى صقلية. غير أن مصدر دخله الرئيسي لم يكن من هذه الأرض، وإنما من استثماراته التجارية في صقلية. وكان يملك سفينة ويمارس التجارة مع الجزيرة بصفته الشخصية، حيث كان يستورد الأخشاب التي كان يهبها للإمام في بعض الأحيان لاستخدامها في صناعة السفن الحربية.^{٢٨} ومرة، عندما جاءت سفينته بصفقة كبيرة من الأخشاب من صقلية، وكان حوض بناء السفن العائد للإمام بحاجة لهذه المادة، وهب جوذر الحمولة للإمام معبراً عن رغبته في أن يقبلها منه.^{٢٩} وكانت علاقات جوذر الوثيقة مع الأسرة الحاكمة في صقلية تعني أنه كان قادراً على الاستدانة من بيت المال في الجزيرة، بموافقة المعز، لأغراض صفقاته التجارية، ثم يدفع الأموال التي استعارها إلى بيت المال في المنصورية. فنظرة الإمام هي أن ماله كان مال جوذر أيضاً.

غير أن النقل البحري لم يكن من دون مخاطر وعانى جوذر من خسائر في البحر. ومرة، عندما علم المعز بأن إحدى سفن جوذر قد غرقت بكامل حمولتها، وهي في طريقها قادمة من صقلية، بادر بالكتابة إليه يواسيه بخسارته.^{٣٠} وعندما فُقدت سفينة لجوذر في البحر، في مناسبة أخرى، ولم يتمكن من إيجاد بديل لها لشحن بضاعته إلى الشرق، التمس من المعز إعارته إحدى سفنه التي سبق أن اشتراها من البيزنطيين لصالح الإمام. وكان من باب الاحترام يتورّع عن هذا الطلب، لكن الإمام طلب إليه استخدام أي سفينة يحتاجها، لأنه لم يكن يرى فيما يملك من بضاعة سوى بضاعة جوذر.^{٣١}

وكان جوذر على علم تام بجميع المسائل في الأسرة الفاطمية، ومنها بعض النزاعات التي بقيت المصّادر التاريخية العامة صامته حولها. بل إن المعز كان يعتبره في الحقيقة واحداً من أسرته، وكان يسمح له بزيارته متى شاء.^{٣٢} كما كان على معرفة برواتب وأعطيات سكان القصر عموماً وتلك الخاصة بحريم الإمام ويطانته بشكل خاص. ونعلم من سيرته أن أبناء المهدي والقائم، الذين أقاموا في المهديّة في قصري المهدي والقائم على التوالي، رفضوا الاعتراف بكفاءة المنصور وتميّزه وأنكروا

حقه في الإمامة. يضاف إلى ذلك إطلاقهم اتهامات كاذبة ضد جوذر. فقد طالبوا بحق السير في الأسواق مع عامة الناس بحرية، في حين منعهم جوذر وحرم ذلك عليهم بسبب سلوكهم المشين. وكان المنصور قد كتب رسالة إلى ولي عهده المعز تتعلق بهذه المسألة أطلق فيها على أبناء المهدي والقائم تسمية "الشجرة الملعونة في القرآن" (القرآن ١٧: ٦٠) لأنهم، كبني أمية من قبل، رفضوا الاعتراف به. وقد وعده المنصور بأن يُرسل إليه كتاباً صنفه حول هذه المسألة لهداية المؤمنين وإزالة الشك من أذهانهم.^{٣٣} وأصل جميع هذه النزاعات في الأسرة يعود إلى قاسم، ابن القائم، الذي يلومه المنصور على نحو خاص لإثارته نزاعاً بين المهدي والقائم.^{٣٤} غير أن السيرة لا تُفصل في ما فعله قاسم، لكن ابن عذارى يروي أنه في العام ٩٢٨/٣١٦، وبينما كان القائم يقود عمليات ضد قبائل البربر في المغرب، علم، من خلال رسالة بعثها إليه ولده قاسم، أن ثمة شائعات تسري حول قيام المهدي بتسمية ولده أبي علي أحمد (ت. ٩٩٣/٣٨٢) ولياً للعهد، وأن الأخير أمّ الصلاة في عيدي الفطر والأضحى. واضطرب القائم لهذه الأنباء وعاد إلى المهديّة على الفور دون أن يشتبك مع العدو.^{٣٥} ثم واصل أبناء قاسم الذين سكنوا المهديّة إظهار العداءة للمنصور والمعز. وبلغ الخطر الذي شكلوه حداً دفع المعز لتفويض جوذر بمراقبة المراسلات الصادرة عن سكان القصرين الواقعين في المهديّة واعتراضها. وكان قد سبق لجوذر أن عرض على المعز فكرة اعتراض المراسلات المتبادلة بين القصرين وبين بيت تميم، ابن المعز، لكن الإمام كان متردداً في الموافقة. غير أن الإمام كتب بنفسه إلى جوذر معلناً موافقته على اقتراحه ومفوضاً إياه بمراقبة المراسلات واعتراضها.^{٣٦} وكان نائب جوذر في المهديّة قد كتب إليه أيضاً وأرفق رسالته بملاحظات لولدي قاسم تمت مراقبتها من قبله وتضمنت فقرات عدائية قام جوذر بإيصالها إلى الإمام لإبقائه مطلعاً على مجريات الأمور.^{٣٧} وكان أبو علي أحمد لا يزال على قيد الحياة عندما كان المعز يستعد لمغادرة أفريقية بشكل دائم إلى مصر. وقد اتهم العم الأكبر للإمام بأقوال فيها كثير من الافتراء والتجني. ونُقِلَ عنه قوله إنه قصد البقاء [في أفريقية] والتخلي عن المغادرة برفقة المعز. وعمل جوذر على الحصول على معلومات حول أحمد من نائبه نصير، أمير المهديّة، وإبلاغ الإمام بما كان يُقال في هذا السياق.^{٣٨}

وكما كان القائم قد جعل جوذر شاهداً على سرّ تسمية المنصور ولياً لعهد، كذلك فعل المعز في وقت ما بعد غزو مصر، حيث أطلع جوذر على سرّ تسمية ولده الثاني عبد الله (ت. ٣٦٤ / ٩٧٥) ولياً لعهد في وقت كان من المتوقع فيه عموماً أن يحتل تميم، الابن الأكبر للمعز، هذه المكانة. وقد حافظ جوذر على هذا التعيين سرّاً لمدة سبعة أشهر.^{٣٩} وكان عبد الله قد سُمّي ولياً للعهد، وليس تميماً، لأن الأخير كان على اتصال بأبناء عمه، أبناء قاسم، الذين سبق لهم أن ذُبروا المكائد ضد الإمام. يضاف إلى ذلك أن تميماً لم ينجب أولاداً وعاش حياةً اتّسمت بالمجون، كما يدور، بحيث أن الأمير أحمد بن الحسن الكلبي أراد أن يقتل ولده طاهر عندما علم بمصاحبتة لتميماً.^{٤٠} وقد استشار جوذر في الموضوع وسأله النصيحة فيه. عندئذٍ أعلم جوذر الإمام بما اعتزم عليه الأمير أحمد فأشار عليه التوسط لدى الأمير والتدخل كي يمنعه من إلحاق أي أذى بولده.^{٤١}

وأظهر جوذر كل مودة واحترام لعبد الله، الذي قام بزيارة جوذر عندما وقع طريح الفراش. وبعد الزيارة كتب جوذر إلى المعز معبراً عن مقدار التشريف الذي ناله من زيارة ولي العهد له. وأتبع ذلك بإرسال سجادة ثمينة متوسلاً الإمام السماح لولي العهد بقبولها.^{٤٢} وعندما قرر المعز المغادرة إلى مصر كان ثمة تبادل للرسائل بين جوذر وعبد الله عبّر فيها الأمير عن تقديره لجوذر.^{٤٣}

وبينما كانت الاستعدادات تجري للمغادرة إلى مصر سرت شائعات تقول إن جوذر سيبقى في أفريقية وأنه سيُعيّن أميراً عليها. وعندما سمع بذلك كتب إلى المعز يسأله ألا يتركه وراءه، لأن سعادته تكمن في وجوده إلى جانب الإمام. وأجابه الإمام طالباً إليه ألا يقلق من شائعات لا أساس لها، وأنه لم يفكر بإبقائه في أفريقية لعدة أسباب.^{٤٤} هذا، بالإضافة إلى أنه كان عليه بذل محاولة للمصالحة بين حليفه الطموحين في المغرب، يوسف بلقين بن زيري (ت. ٣٧٣ / ٩٨٣)،^{٤٥} زعيم بربر صنهاجة، ومنافسه المرّ جعفر بن علي بن حمدون (ت. ٣٧٢ / ٩٨٣)^{٤٦} الذي وقف إلى جانب أعدائهم من بربر زناتة.^{٤٧} ومنح المعز حكم أفريقية، بعد ذلك، ليوسف بن زيري في حين أقدم جعفر بن علي، الذي كان أميراً على منطقة المسيلة، بتحويل ولائه إلى الأمويين. وكان جعفر وشقيقه يحيى قد ترعرعا في البلاط الفاطمي، وكان والدهما علي قد لعب دوراً

هاماً في تأسيس مدينة المسيلة سنة ٩٢٧/٣١٠ عندما عهد إليه القائم بينهاها. وكان جعفر وثيق الصلة بجوذر بصورة خاصة. وعندما كان حكام المقاطعات يسعون لتولي حكم ما كان بيد جعفر عن طريق عرض مبلغ أعلى من الدخل لبيت المال، رفض المعز عروضهم من باب تقدير الصداقة القائمة بين جوذر وجعفر. وتحرّج جوذر من مسألة تفضيل الإمام إياه على بيت المال، فالتمس من الإمام أن يتجاهل موضوع صداقته مع جعفر، وأن يصرفه من الإمارة ويقبل عروضاً منافسة كي لا يحرم بيت المال من إيرادات أعلى، غير أن الإمام ما كان ليتراجع عن إنعام منحه لأحد.^{٢٨}

وشارك جوذر نفسه بفعالية في التحضيرات للمغادرة إلى مصر. وجاء أفراد من الأسرة الكلية إلى أفريقية للانطلاق مع المعز وحاشيته. وكانت الأنباء قد وصلت إلى جوذر حول نزاعات ظهرت بين بعض أفراد الأسرة الكلية، لكنه امتنع عن الظهور بمظهر الداعم لطرف في النزاع ضد طرف آخر كي لا يتعرض للملامة فيما بعد، وأحاط الإمام علماً بقراره هذا.^{٢٩} وقد طلب الإمام إليه مساعدتهم للحصول على موافقات للرحيل من قائد الجيوش الفاطمية جوهر الصقلي.^{٣٠} وكان المعز في تلك الآونة منشغلاً بإرسال القوات وتأمين النفقات المترتبة على ذلك. وذكر جوذر أنه كان قد جمع أموالاً من صفقة تجارية ناجحة باع خلالها بضائع من مستودعات الدولة ومن ضرائب غير مدفوعة أضاف إليها بعضاً من ثروته الخاصة قدّمه هبةً منه للمعز.^{٣١} وكان جوذر قد تعامل سابقاً مع جوهر بخصوص حصة في أرض كان جوهر قد طالب بمنحها له، وحصة في ملكية رغب في شرائها.^{٣٢} وتبادل الاثنان المراسلات بعد نجاح جوهر في فتح مصر وإعتاق المعز له وحصوله على حريته. وعندما التمس جوذر رأي المعز بكيفية مخاطبة جوهر بعد عتقه أنشأ الإمام عهد أخوة بين الرقيقين السابقين، مستذكراً عهد الأخوة الذي أنشأه النبي بين أصحابه، وأشار على جوذر بالبروتوكول الواجب اتّباعه في مراسلاته مع جوهر كي يعكس روح عهد الأخوة هذا.^{٣٣}

وعندما غادر المعز قاصداً مصر انطلق جوذر معه في الوقت نفسه وكان يعاني عندئذ من ضعف شديد. كان جوذر على علم بحالته الصحية، فكتب إلى الإمام يسأله بعض قطع من ثيابه يمكن أن تكون كفناً له ويتبرك بها عندما يموت. وردّ المعز بالدعاء

له بحياة مديدة كي يشهد المزيد من الازدهار والرزق الوفير، وبعث إليه بقطع من ثيابه وثياب والده وجده وجد والده (أي الأئمة المنصور والقائم والمهدي).^{٥٤} وعندما وصل جودر وفريقه إلى موقع أجدابية في برقة، رغب في رؤية المعز. وبما أنه كان ضعيفاً جداً فقد حُمِلَ إلى خيمة المعز على حَمَّالة. وقد احنى الإمام على الحمالة واحتضنه وطمأنه. وكان ذلك آخر لقاء لهما. واشتد ضعف جودر وهو يقترب من برقة، وفي صباح اليوم التالي بدأت سكرات الموت وتوفي في وقت صلاة الظهر. وفي تلك الليلة حُمِلَ جثمانه من بلدة برقة إلى موقع مخيم المعز في مكان يدعى مياسر، وأمر الإمام بغسل الجثمان، وقام بهذا الطقس كلٌّ من القاضي النعمان (ت. ٣٦٣ / ٩٧٤) ومحمد بن عثمان، الكاتب، ومنصور العزيزي الجوذري، مصنف السيرة.^{٥٥} وفي اليوم التالي أمَّ الإمام صلاة الجنازة على جودر الذي دُفِنَ بعد ذلك في مسجد محلي في برقة.^{٥٦}

ولا يزال اسم جودر محفوظاً في أحد أحياء القاهرة المعروف بالجودرية (أي الجوذرية)، والذي أسسته مجموعة من الأفراد الذين حملوا النسبة، الجوذري، ومنهم مصنف هذه السيرة.^{٥٧}

الحواشي

١. حول الخصيان والمصطلحات المستعملة للإشارة إليهم في المصادر انظر دافيد آيالون، "حول الخصيان في الإسلام"، *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*، ١ (١٩٧٩)، ص ٦٧-١٢٤، وأعيد طبعها في كتابه *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs* (لندن، ١٩٨٨)، المقالة III.
٢. أبو علي منصور العززي الجوزري، سيرة الأستاذ جوفدر، تح. محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة (القاهرة، ١٩٥٤)؛ الترجمة الفرنسية، ماريوس كنارد، *Vie de l'Ustadh Jaudhar* (الجزائر، ١٩٥٧)؛ والترجمة الإنكليزية، حامد حاحي، *Glimpses from Early Fatimid Archives: The Biography of Ustadh Jawdhar* (لندن، قيد النشر).
٣. أول مرة يقود فيها القوائم حملة إلى المغرب بعد تولي المهدي السلطة في رقادة كانت عندما بعثه المهدي على رأس القوات لمحاربة الكتاميين الذين ثاروا عقب مقتل الداعي الإسماعيلي أبي عبد الله الشيعي سنة ٢٩٨/٩١١. انظر القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد، الفتح الدعوة، تح. وداد القاضي (بيروت، ١٩٧٠)، ص ٢٧٣؛ والترجمة الإنكليزية لحاميد حاحي (لندن، ٢٠٠٦)، ص ٢٢٧؛ تقي الدين المقرئ، كتاب المقفي الكبير، تح. محمد اليعلوي (بيروت، ١٩٩١)، مج ٤، ص ٥٦١.
٤. ترأس القوائم حملتين على مصر، في ٣٠١/٩١٣ و ٣٠٦/٩١٨، إبان عهد المهدي؛ انظر عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، تح. كارل ج. تورنبرغ (بيروت، ١٩٦٧)، مج ٦، ص ١٤٧، ١٤٩-١٥٠، ١٦١؛ المقرئ، اعطاء الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تح. جمال الدين الشيال ومحمد حلمي (القاهرة، ١٩٦٧-١٩٧٣)، مج ١، ص ٦٨-٦٩، ٧١-٧٢.
٥. الجوزري، السيرة، ص ٤٣.
٦. المصدر السابق، ص ٤٠.
٧. المصدر السابق، ص ٤١-٤٢. ولم يرد فيها أي ذكر لكتاب من تأليف جالينوس، غير أن الإشارة الواردة هنا هي إلى رسالة وردت في كتاب جالينوس المعروف بالعربية باسم في تعرف الإنسان عيوب نفسه. والنص اللاتيني للكتاب حققه ويلكو دو بوير، *Corpus Medicorum Graecorum* (ليزيغ وبرلين، ١٩٣٧)، مج ٥، ص ١٣-١٥؛ والترجمة الإنكليزية لبول هاركينز، *On the Passions and Errors of the Soul* (كولومبس، ١٩٦٣)، ص ٣٩-٤١.
٨. المصدر السابق، ص ٤١-٤٢.
٩. ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تح. يوسف أسعد داغر (بيروت، ١٩٥٦-١٩٦١)، مج ٤، ص ٩٨؛ والمقرئ، اعطاء، مج ١، ص ١٠١.
١٠. الجوزري، سيرة، ص ١١٦.

١١. انظر القاضي النعمان،فتاح، ص ٢٧٢ (الترجمة الإنكليزية، حاجي، *Founding the Fatimid State*، ص ٢٢٥)؛ صموئيل م. ستيرن، "أبو يزيد النكاري"، *EI2*، مج ١، ص ١٦٣-١٦٤؛ روجر لو تورنو، "La revolt d'Abu Yazid..." في مجلة *Les cahiers de Tunisie* ١ (١٩٥٣)، ص ١٠٣-١٢٥.
١٢. القاضي النعمان، فتاح، ص ٢٧٢؛ الترجمة الإنكليزية، ص ٢٢٥.
١٣. الجوزدي، سيرة، ص ٤٤.
١٤. توفي القائم في ١٣ شوال ٣٣٤/ ١٧ أيار/ مايو ٩٤٦. انظر ابن عذاري، كتاب البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح. جورج كولن وإيفرست ليفي - بروفنشال (لیدن، ١٩٤٨-١٩٥١)، مج ١، ص ٢٠٨. غير أن المنصور لم يلقب نفسه بأمير المؤمنين، وأبقى وفاته سرّاً لمدة سنة وثلاثة أشهر بسبب ثورة أبي يزيد. وتلقب بأمير المؤمنين عقب انتصاره على أبي يزيد في ٣٣٦/ ٩٤٧. المقرئزي، المقفّي، مج ٢، ص ١٣٠، ١٤٨، ١٥٩، مج ٦، ص ١٧٩؛ المقرئزي، اتعاض، مج ١، ص ٨٢، ٨٦؛ ابن الأثير، الكامل، مج ٦، ص ٣١٧؛ ابن حنّاد، أخبار ملوك بني عبّيد وسيرتهم، تح. وتر. (فرنسية) م. فوندرهايدن (الجزائر وباريس، ١٩٢٧)، ص ٢١، ٣٦.
١٥. الجوزدي، سيرة، ص ٥١-٥٢.
١٦. بعد وفاة القائم لم يحدث المنصور تغييراً في العملة المستخدمة حتى انتهى من إخضاع ثورة أبي يزيد. انظر ابن الأثير، الكامل، مج ٦، ص ٣١٧؛ المقرئزي، المقفّي، مج ٢، ص ١٦٣؛ المقرئزي، اتعاض، مج ١، ص ٨٠. وتوجد نماذج من الدينار المسكوك بعد وفاة القائم وتحمل اسمه في ح. قزّوجيا دو كانديا، "Monnaies fatimites du Muséum du Bardo" في مجلة *Revue tunisienne*، ٢٧-٢٨ (١٩٣٦)، ص ٣٥٤-٣٥٥.
١٧. الجوزدي، سيرة، ص ٥٣. ومن بين هذه الكتب، القاضي النعمان، كتاب الإيضاح، تح. محمد كاظم رحمتي (بيروت، ٢٠٠٧)، ومجموعات خطب ومواعظ للقائم والمنصور؛ وبعضها حققه ونشره مترجماً بول ووكر، *Orations of the Fatimid Caliphs* (لندن، ٢٠٠٩)؛ وحول كتاب الإيضاح انظر مقالة مادلونغ عن مصادر الفقه الإسماعيلي في *Journal of the Near Eastern Studies*، ٣٥ (١٩٧٦)، ص ٢٩-٤٠.
١٨. الجوزدي، سيرة، ص ٥٣.
١٩. المصدر السابق، ص ٦٠-٦١؛ ألكسندر فاسيليف، *Byzance et les Arabes* (بروكسل، ١٩٣٥-١٩٦٨)، مج ٢، قسم ١، ص ٣٦٩-٣٧٠، وقسم ٢، ص ١٥٩-١٦٠.
٢٠. المصدر السابق، ص ١٠٠.
٢١. المصدر السابق، ص ٨٨، ١٠٣.
٢٢. المصدر السابق، ص ٩٧، ١١٩-١٢٠، ١٢٦.
٢٣. المصدر السابق، ص ١٢٦-١٢٧.
٢٤. المصدر السابق، ص ١٠٨.
٢٥. المصدر السابق، ص ١١٣.
٢٦. المصدر السابق، ص ١٣١.
٢٧. المصدر السابق، ص ٩٩.
٢٨. المصدر السابق، ص ١١٩.
٢٩. المصدر السابق، ص ١٢١.
٣٠. المصدر السابق، ص ١٣٦-١٣٧.

٣١. المصدر السابق، ص ١٢٧-١٢٨.
٣٢. المصدر السابق، ص ١٢٦-١٢٧.
٣٣. المصدر السابق، ص ٦١-٦٤. ويبدو أن الكتاب موضوع التنازل هو تثبيت الإمامة انظر يونواولا، *Biobibliography of Ismaili Literature* (ماليو، ١٩٧٧)، ص ٤٤-٤٥. ونحتفظ مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن بنسخة مخطوطة من الكتاب برقم ١١٢٠ (مجموعة زاهد علي). وحول هذه المجموعة انظر ديليا كورتيس، *Arabic Isma'ili Manuscripts, The Zahid Ali Collection in the Library of the Institute of the Ismaili Studies* (لندن، ٢٠٠٣)، ص ١٨٠. ولمزيد من التفاصيل انظر، مادلونج، "رسالة في إمامة الخليفة الفاطمي المنصور بالله"، في كتاب روبنسون، *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies...* (لندن، ٢٠٠٣)، ص ٦٩-٧٧.
٣٤. الجوذري، سيرة، ص ١١٥.
٣٥. ابن عذاري، البيان، مج ١، ص ١٩٣. وإنه لأمر هام ملاحظة أن حفيد المعز الحاكم بأمر الله (ح. ٣٨٦-٤١١/٩٩٦-١٠٢١) كان قد سُمّي حفيداً لأبي علي أحمد يدعى عبد الرحيم بن إلياس ولياً لعهده. المقرئزي، العاقل، مج ٢، ص ١٠٠-١٠١.
٣٦. الجوذري، سيرة، ص ٩٩-١٠٠.
٣٧. المصدر السابق، ص ٩٨.
٣٨. المصدر السابق، ص ١٠٥-١٠٦.
٣٩. المصدر السابق، ص ١٣٩-١٤٠. وكان عبد الله ابناً ثانياً في الترتيب للمعز والآخرين هم تميم، وهو الأكبر، ونزار الذي تولى الإمامة - الخلافة فيما بعد باسم العزيز بالله، وآخرهم عقيل.
٤٠. طبقاً للمقرئزي (المقفى، مج ٢، ص ٥٨٨) كان المعز أول ما سُمّي تيمماً ولياً لعهده. ثم، وبعد فتح جوهر لمصر، كتب المعز إلى جوذر يُسّر إليه قراره بنقض تسمية تميم لمصلحة عبد الله. والدافع لذلك هو عدم إيجاب تميم ذرية له وسيرة حياته الماجنة. لكن عبد الله توفي في حياة والده في القاهرة، فعين المعز شقيقه الأصغر نزار في ولاية العهد. المقرئزي، العاقل، مج ١، ص ٢١٧، ٢٢٥؛ ابن حمّاد، أخبار، ص ٤٧ (التر.، ص ٧١)؛ ابن ميسر، أخبار مصر، تح. أيمن فؤاد سيد بعنوان المنتقى من أخبار مصر (القاهرة، ١٩٨١)، ص ١٦٥-١٦٦؛ ابن طاهر، أخبار الدول المنقطعة، تح. أندريه فيريه (القاهرة، ١٩٧٢)، ص ٢٦، ٣١؛ إدريس عماد الدين، عيون الأخبار وفنون الآثار في فضائل الأئمة الأطهار، مج ٥، تح. محمد يعقوب بعنوان تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب: القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار (بيروت، ١٩٨٥)، ص ٧٠٢.
٤١. الجوذري، سيرة، ص ١٢٠.
٤٢. المصدر السابق، ص ١٣٦.
٤٣. المصدر السابق، ص ١٤١-١٤٢.
٤٤. المصدر السابق، ص ١٠٩.
٤٥. انظر حول ذلك، المقرئزي، المقفى، مج ١، ص ٦٥٦، مج ٢، ص ٣٨٥، مج ٣، ص ٧٦٢، مج ٥، ص ٦٣٨، ٧٣٠؛ هادي روجر إدريس، *La Berbérie orientale sous les Zirides* (باريس، ١٩٦٢)، ص ٤١-٦١.
٤٦. حول بني حمدون انظر ابن خلدون، العبر، مج ٤، ص ١٧٥-١٨٠ ومقالة ماريوس كشارد، "أسرة مؤيدة، ثم معادية للفاطميين في شمال أفريقية"، في *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident Musulman II* (الجزائر، ١٩٥٧)، ص ٣٣-٤٩.
٤٧. الجوذري، سيرة، ص ١٠٠-١٠١.

٤٨. المصدر السابق، ص ١٢٩-١٣١.
٤٩. المصدر السابق، ص ١١٤-١١٥.
٥٠. المصدر السابق، ص ١٠٩-١١٠.
٥١. المصدر السابق، ص ٩٢-٩٣.
٥٢. المصدر السابق، ص ١٢٢.
٥٣. المصدر السابق، ص ١٣٥.
٥٤. المصدر السابق، ص ١٣٨-١٣٩.
٥٥. بعد وفاة جوذر عين المعز منصوراً خلفاً لجوذر. فكتب منصور السيرة إبان عهد العزيز بالله، خليفة المعز، وعاش حتى زمن الحاكم وتولى عدة مناصب هامة، وخلفه ولده جابر. المقرئ، المحقق، مع ٣، ص ٩.
٥٦. الجوذري، سيرة، ص ١٤٣-١٤٦.
٥٧. ابن عبد الظاهر، الروضة البهية الزاهرة في خطط المعزية القاهرة، تح. أيمن فؤاد سيد (القاهرة، ١٩٩٦)، ص ٥٤.

القاضي النعمان وردّه على ابن قتيبة

إسماعيل ق. بونا وال^١

ينحدر القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي، المعروف عموماً بالقاضي النعمان (وسنشير إليه فيما يلي بالنعمان)،^٢ من أسرة شيعية إسماعيلية متعلمة في القيروان.^٣ لكننا نجد، بدءاً برواية ابن خلكان (ت. ٦٨١/١٢٨٢) في كتابه وفيات الأعيان،^٤ أن علماء الإسماعيلية^٥ المعاصرين لتلك الفترة تبّنوا وجهة النظر القائلة بأن النعمان كان مالكيّاً في البداية ثم أصبح إمامياً قبل أن يتبنى العقيدة الإسماعيلية في نهاية الأمر. وفي دراستي السابقة بعنوان "إعادة نظر في مذهب القاضي النعمان"،^٦ عرضت كيف ومتى ظهرت نظرية تحوّل القاضي النعمان [إلى الإسماعيلية]. وجادلت بأن مقولة ابن خلكان فيما يخص تحوّل القاضي النعمان ربما جاءت نتيجة تحديد خاطئ لهوية الشخص الذي جرى تحويله. فكان والد النعمان، وليس النعمان نفسه، هو من تحوّل من المذهب المالكي إلى المعتقد الإسماعيلي. ولذلك لا بدّ أن هذا المفهوم قد نشأ مع ابن خلكان أو مع مصادره.

وأصبح من المحقق أن ابن شهر آشوب (ت. ٥٨٨/١١٩٢) كان أول مؤلف إمامي يُضمّن النعمان في ببليوغرافيا، الملحق الذي أضافه إلى ببليوغرافيا شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي (ت. ٤٦٠/١٠٦٧). وهو يعترف بعدة مؤلفات للنعمان منها، على سبيل المثال، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار وكتاب مناقب بني هاشم ومثالب بني

أمية^٧، لكنه يزعم أن النعمان لم يكن إمامياً. ويدعم هذا الزعم الفرضية القائلة بأن بعض دوائر الإمامية كانت تعتبره إمامياً قبل قرن من ذكر ابن خلكان لقصة تحويله. ولنتبع أثر ابن شهر آشوب ونعاين العلاقة بين الإسماعيليين والإماميين. فعندما برزت الحركة الإسماعيلية من فترة ما قبل الفاطميين كمنظمة ثورية سرية تمارس نشاطات دعوية مؤثرة في عدة أجزاء من الإمبراطورية العباسية إبان النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع، كانت ذات تنظيم جيد ووعدت بوضع مطالب علوي بالخلافة في هذا المنصب لتحقيق العدل والمساواة. وكانت نهضة الحركة الإسماعيلية قد تزامنت مع وفاة الحسن العسكري، الإمام الحادي عشر للإماميين، سنة ٢٦٠ / ٨٧٤. ودخل الشيعة الإماميون في أعقاب هذه الحادثة في حالة من الفوضى والتشرذم والانقسام إلى عدد من المجموعات الصغيرة. واستغل الدعاة الإسماعيليون هذه الحالة ووجهوا نشاطاتهم باتجاه الإماميين على نحو خاص^٨. ويدعو أن الحركة الإسماعيلية قد جذبت عدداً معيناً من الإماميين إلى جناحها. ومن المعروف أن عدة شخصيات بارزة في الحركة الإسماعيلية ما قبل الفاطمية، كمنصور اليمن^٩ وعلي بن الفضل^{١٠} وأبي عبد الله الشيعي^{١١}، كانوا من أتباع المعتقد الإمامي في الأصل، ثم جرى تحويلهم فيما بعد من قبل الدعوة (التنظيم الديني - السياسي) الإسماعيلية. وحتى حسن الصباح، مؤسس الحركة النزارية، كان إمامياً في بداية أمره. ومع تدهور السلطة البويهية في العراق، واستيلاء طغرل بك على بغداد سنة ٤٤٧ / ١٠٥٥، أصبحت العاصمة الفاطمية، القاهرة، ملاذاً آمناً للإماميين. ويُستدل على حضورهم البارز في القاهرة بإعلان العقيدة الإمامية (باسم إمامها الثاني عشر الغائب، المهدي) مذهباً رسمياً فرضه وزير السيف أبو علي أحمد، المكنى بكتيفات وحفيد بدر الجمالي، في العام ٥٢٤ / ١١٣٠. ويذهب مؤرخون فاطميون، كالمقريزي وابن ميسر إضافة إلى ابن خلكان، إلى القول بأن الوزير المذكور أعلاه كان هو نفسه إمامياً، وأنه قام بعزل الإمام - الخليفة الفاطمي وتعيين قاضٍ إماميٍّ إلى جانب ثلاثة قضاة آخرين ينتمون إلى ثلاثة مذاهب سنية. وبقي كتيفات في السلطة لأكثر من سنة بقليل قبل أن يُقتل. وجرى بوفاته إبطال العمل بالمذهب الإمامي وأعيد فرض المذهب الإسماعيلي كدين للدولة. ويعتقد المؤلف الحالي أن وجود مثل هذه المجموعة من الإماميين في القاهرة ربما كان له أثره في

تعريف الجماعة الإمامية على مؤلفات وكتب النعمان، وتصنيفه بالتالي كإمامي.^{١٣} أما القاضي نور الله شوشتری (ت. ١٠١٩ / ١٦١٠)، الفقيه الإمامي المشهور، فكان أول من نصّ على أن النعمان كان، وعلى مسؤولية ابن خلّكان، مالكيّ المذهب في الأصل ثم أصبح إمامياً.^{١٤} وسار معظم الإماميين اللاحقين على نهج شوشتری في افتراضاتهم واعتقدوا أنّ النعمان كان أخاً لهم في الدين. ويتميز هنا ثلاثة من العلماء الإماميين البارزين، أولهم محمد الباقر المجلسي (ت. ١١١١ / ١٦٩٩)، العالم الإمامي الأسبق في زمنه الذي حظي بمكانة رفيعة لدى الملك الصفوي شاه سلطان حسين. وكان قد استخدم كتابي النعمان، دعائم الإسلام والمناقب والمثالب، مصادر له في تأليف كتابه الضخم، بحار الأنوار، فذكر في تفنيده للزعم القائل إن كتاب الدعائم كان من تصنيف ابن بابويه (ت. ٣٨١ / ٩٩١)، المعروف أيضاً باسم الشيخ الصدوق، ما نصّه:

كان النعمان مالكيّاً في البداية، ثم تمّ الأخذ بيده إلى طريق الحق فأصبح إمامياً. وتنسجم جملة الأحاديث المروية في الدعائم مع تلك التي نجدها في الكتب المشهورة. لكنه لم يحدد روايات عن أي إمام بعد [جعفر] الصادق خوفاً على نفسه من الخلفاء الفاطميين. وهكذا فقد نقل الحقيقة عبر ممارسة التقية.^{١٥}

والثاني هو ميرزا حسين النوري (ت. ١٣٣٠ / ١٩١٢)، الذي اعتمد في كتابه الضخم مستدرک الوسائل على كتابي النعمان، الدعائم وشرح الأخبار، كمصدرين من مصادره. كما خصّص ما يقرب من عشر صفحات لجدلية هامة تناولت ما إذا كان النعمان إمامياً أم لا. وقد صرّح مشدداً، وهو يبيّن مناقشته على كتابي النعمان المذكورين أعلاه، على أنه لم يكن للأخير أي شيء مشترك مع الباطنية (التعبير المسيء للسمعة المستعمل للإشارة إلى الإسماعيليين) الذين يعتنقون عقائد متطرفة تخصّ أئمتهم.^{١٦} أما الثالث فهو آغا بزرگ طهراني (ت. ١٣٨٩ / ١٩٦٩)، مؤلف كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الذي هو كتاب تراجم مشهور شامل لكل ما كتبه المؤلفون من الشيعة منذ أقدم الأزمنة وحتى الوقت الحاضر. وبغضّ النظر عن معرفته بكتابات معاصرة

تناولت الإسماعيليين (أي كتابات فلاديمير إيفانوف ومحمد كامل حسين)، إلا أنه لا يكفي بالتأكيد على أن النعمان كان إمامياً، بل ويسير على خطى سلفيه، المجلسي والنوري، ليقول:

صحيح أن النعمان لا يروي صراحةً أحاديثاً عن أي إمام جاء بعد جعفر الصادق، بسبب خوفه من الخلفاء الإسماعيليين الذين خدمهم، إلا أنه فعل ذلك ضمناً بالتلميح بصورة غير مباشرة - فقد استخدم كنية أبي الحسن لتعني ضمناً الإمام [علي] الرضا [الإمام الثامن] بينما كانت كنية أبي جعفر تشير إلى الإمام [محمد التقي] الجواد [الإمام التاسع].^{١٧}

وربما بسبب هذا التاريخ الطويل من التشويش أن قام محقق كتاب النعمان، شرح الأخبار، بوضع أقواس حول بعض العناوين في الجزء الثالث ليشير إلى أن النعمان كان إمامياً. ويؤكد محمد حسين الحسيني الجليلي، الذي كتب مقدمة طويلة لهذه الطبعة، بصورة مشابهة أن النعمان كان إمامياً ما دام قد مارس التقية بوجود الخلفاء الفاطميين الذين كان يخدمهم.^{١٨}

ويصرّ ويلفريد مادلونغ أيضاً في مقالته "مصادر الفقه الإسماعيلي" على أن النعمان كان في الأصل سنياً ويظهر أنه لم يحظَ بتدريب رسمي في الحديث والفقه الشيعيين.^{١٩} ومع ذلك يقول النعمان في مقدمته لكتاب الاقتصار أنه بدأ، منذ عهد الإمام - الخليفة الفاطمي الأول المهدي بالله، بجمع الأحاديث المروية عن أهل البيت والمتصلة بالممارسات المألوفة، والبنود والفرائض الشرعية، والآراء القانونية الرسمية حول الحلال والحرام، وذلك من خلال تمحيص المصادر التي توفرت له عن طريق "السماع"^{٢٠} أو "الإجازة"^{٢١} أو "المناولة"^{٢٢} أو "الصحيفة"^{٢٣}، وتدقيقها. وتشير هذه العبارات بكل وضوح إلى أن النعمان كان قد نال قسطاً من التعليم الشيعي الرسمي. من هنا يصبح تأكيد مادلونغ موضعاً للنقاش والمجادلة.

وينظر إلى النعمان على أنه الفقيه الفاطمي الأكثر شهرةً ويُعتبر بحق مؤسس المذهب الإسماعيلي في الفقه. وكان مؤلفاً غزير الإنتاج كتب أكثر من أربعين كتاباً، بعضها مكوّن من عدة أجزاء في مختلف فروع الدراسة التي دافعت دائماً عن قضية

أهل بيت النبي.^{٢٤} فقد خصص في كتابه الضخم الدعائم فصلاً مختصراً لتفنيد الآراء الفقهية لأبي حنيفة ومالك والشافعي.^{٢٥} أما كتابه اختلاف أصول المذاهب فكان مكرساً بصورة حصرية، من جهة أخرى، لعرض وتوضيح مركز الإسماعيليين الذي يعرفه بأنه مذهب أهل الحق وتفنيد مختلف المجموعات التي يقول إنها زاغت عن الطريق الصحيح.^{٢٦} ويتبدى الكتاب بتفحص الأحداث التي أدت إلى التنازع والاختلاف داخل الأمة المسلمة في الفترة التي أعقبت وفاة النبي مباشرة. ثم تنتقل المناقشة إلى مسألة أحكام الدين،^{٢٧} ولا سيما حول ما إذا كان ثمة من نص صريح، سواء في القرآن أم في سنة النبي، يشير إلى المسألة قيد المعالجة. ويقول النعمان إن هذه المسألة بحد ذاتها هي التي دفعت الناس إلى التخمين والدعوة لمبادئ متنوعة كـ "التقليد" (الذي هو قبول صريح بحكم الشرع الذي طبقه صحابة النبي، أو قبول العقائد من المذاهب / المرجعيات القائمة)^{٢٨} و "الإجماع" (أي توافق الفقهاء / الأمة من فترة زمنية محددة)^{٢٩} و "النظر" (أي التفكير العقلاني الاستطراذي)^{٣٠} و "القياس" (أو المحاكمة القضائية بقياس حادثة على أخرى مشابهة)^{٣١} و "الاستحسان" (وهو مبدأ يُنكر القياس الصارم، مفضلاً استعمال الضرورة المبنية على الحالات أو السياقات المختلفة)^{٣٢} و "الاستدلال"^{٣٣} و "الاجتهاد" و "الرأي" (وهو الوصول إلى قرار قانوني باجتهاد شخصي في ظل غياب المرجع النصي أو الجهل بحكم تقليدي).^{٣٤} وما تبقى من الكتاب مخصص لتفنيد الشخصيات والمذاهب التي ناصرت العقائد المذكورة أعلاه. وطبقاً لابن خلكان فقد كتب النعمان، إضافة إلى هذه المصنفات، عدداً من التفهيمات الموجهة لآراء شخصيات مؤسسة للمذاهب الفقهية السنية وفقهائها المشهورين، كأبي حنيفة ومالك والشافعي^{٣٥} وابن سريج، الفقيه الشافعي المشهور والمجادل والمتكلم المتوفى سنة ٣٠٥ / ٩١٧-٩١٨. ويدافع النعمان في كتاب آخر له مفقود ويحمل عنوان اختلاف الفقهاء عن آراء أهل بيت النبي. ويضيف إدريس عماد الدين (ت. ٨٧٢ / ١٤٦٨) كتابين تفنيديين آخرين إلى قائمة كتب النعمان، الأول بعنوان دافع الموجز في الرد على الغثي،^{٣٦} وكان موضوع هجومه هو أبو عبد الله محمد بن أحمد الغثي (ت. حوالي ٢٥٤ / ٨٦٨)، وكان قتيها مالكيًا متنفذاً من الأندلس.^{٣٨} وطبقاً لإدريس فقد كان هذا العمل التفنيدي من حجم كبير ضم

أربعة أجزاء. وهكذا نجد أن النعمان قد كتب عمليين منفصلين في الردّ على المالكية: أحدهما ضد مؤسس المذهب والآخر ضد فقيه ذائع الصيت في إسبانيا الإسلامية. ومما لا شك فيه أن المالكية كانوا معادين جداً للفاطميين حيث اعتبروهم صنّاع قضية مشتركة لهم مع أبي يزيد مخلد بن كيداد،^{٢٩} قائد ثورة الخوارج ضد الفاطميين الذي أوصل الأسرة الحاكمة الوليدة إلى حافة السقوط والانهييار، لكنه هُزم بالنتيجة وأُخضع على يدي الخليفة الثالث، المنصور.^{٣٠} والثاني هو ردّ علي ابن قتيبة (ت. ٢٧٦/٨٨٩)^{٣١} ويحمل عنوان رسالة ذات البيان في الرد على ابن قتيبة.^{٣٢}

ومن سوء الحظ أن جميع هذه الردود هي بحكم المفقودة اليوم ما عدا الأخير؛ ولذلك أصبحت موضوع تركيز دراستنا الراهنة. وما استطعت التحقق منه هو أن ثمة نصف دزينة من النسخ المخطوطة من هذه الرسالة محفوظة في مجموعات خاصة تعود لأسر متنوعة من البهرة في شبه القارة الهندية. وقد قمت، لغرض هذه الدراسة، بالعودة إلى نسخة الرسالة ذات البيان الموجودة في مجموعة زاهد علي المحفوظة اليوم في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن.^{٣٣} وأستاذكم بتقديم وصف شامل للمخطوطة ما دام الوصف الذي قدّمته ديليا كورتيسه، التي قامت بفهرسة هذه المجموعة، كان موجزاً وغير دقيق في بعض الأحيان. وأول شيء هو أن هذه النسخة لم تُحفظ سليمة، إذ يبدو أن صفحة أو اثنتين، على الأقل، مفقودة من البداية لأنها تخلو من صفحة البسملة والحمدلة المعهودة. ويجدر لفت الانتباه إلى أن صيغة موجزة جداً من البسملة والحمدلة قد أضافها المرحوم زاهد علي فيما بعد بخط يده.^{٣٤} وثمة بعض التصويرات لزاهد علي وردت في الحواشي. وأكثرها وضوحاً ما ورد في الصفحة الأولى حيث أخطأ الناسخ في كتابة عنوان كتاب ابن قتيبة ودوّنه على أنه كتاب آداب الكتاب بدلاً من كتاب أدب الكاتب. وأتبع زاهد علي هذا التصويب بملاحظة في الحاشية تقول إن الكتاب الأخير قد طُبِع ونُشر. ونجد في الزاوية العليا من الصفحة الثانية ختماً خاصاً بملكية النسخة، إما تجاهلته ديليا كورتيسه أو تجاوزته، ونقرأ فيه (على مبلغ تحقيقي من نسخة القوتوكوبي المتوفرة لي): "عبد داعي الله العزّ العليّ عبد العليّ... فيض الله الشيخ".

وعلى صفحة العنوان نجد العنوان التالي مكتوباً بمداد أسود: رسالة ذات البيان.

ويبدو أن الكلمات الموجودة على الصفحة الأولى والتي تُشير إلى الملكية الأصلية للمخطوطة قد تعرضت للتشطيب والحك؛ غير أنني تمكنت من فك رموزها جزئياً، وتُقرأ: "من ما من الله على عبد وليه [كلمة مشطوبة] بن الشيخ الحاج حبيب الله... هو".

وثمة جزءٌ مُتبقٍ من تصريح آخر بالملكية دوّن بالكوجراتية (بخط عربي) ويقول: "آ كتاب ملاً عبد العلي [كلمة مشطوبة]" ("هذا الكتاب يخص الملاً عبد العلي، إلخ". من أجل النص العربي لبيانات التأليف والكتابة والنساخ (*colophon*)، انظر الملحق). ولم يرد ذكر لاسم الناسخ، لكن بيانات التأليف والنسخ تقول إن المخطوطة قد نُسخَت خلال الدرس (وهي دروس يلقيها شيخ/ معلّم على مجموعة صغيرة من الطلبة) للداعية الداوودي الرابع والأربعين محمد عز الدين المتوفى في سورت بالهند سنة ١٢٣٦/١٨٢١. وهكذا، من الواضح أن المخطوطة قد انتقلت من سورات إلى حيدر آباد (في جنوب الهند)، وأن ملكيتها تنقلت بين عدة أشخاص. إن ختم الملكية (ومشابهته لأختام ملكية موجودة على بعض مخطوطات مجموعة همداني) يجعلني أعتقد أن هذه المخطوطة ربما كانت مرة في ملكية أسرة همداني في سورت. ومع أنه قيل إن النصف الأول من الكتاب فقط هو ما حُفظ منه، إلا أننا نقرأ في نهاية المخطوطة ما كتبه النعمان وهو: "فهذا آخر المسائل التي ذكرها ابن قتيبة"، الأمر الذي يوضح أن المخطوطة التي تضم تسعة أقسام هي مخطوطة كاملة.

ولشرح سبب تصنيف كتابه ذكر النعمان في المقدمة أن شخصية رفيعة في الإدارة الفاطمية سألته أن يوضح معاني عددٍ من القواعد الفقهية المُعبر عنها بصورة أحاديث نبوية اقتبسها ابن قتيبة في كتابه أدب الكاتب. وبعد أن قدّم النعمان للسائل توضيحات شفوية التمسّه الأخير بأن يضع تلك الشروحات كتابةً بحيث يمكن حفظها كمرجع للمستقبل. وتبتدئ المخطوطة فجأةً على النحو التالي:

أسعدك الله بطاعته، واستعملك بمرضاته، ووفقك الله لما يُرضيك ويرضي وليّه، وأعانك على ما استكفاك، وأقامك له. كُنْتُ أحضرني، وأحضركَ الله التوفيق، كتاب عبد الله بن مسلم بن قتيبة الذي ألفه في تقويم اللسان واليد والإعراب [الاستخدام الصحيح للعربية]، وسمّاه

كتاب أدب الكاتب^{٤٥} [كما صَحّح زاهد علي في الحاشية، وفي الأصل: آداب الكتاب]، وذكرت لي أنك أخذت الأمراء السادة، ولد أمير المؤمنين مولانا وسيدنا [أي الإمام - الخليفة] صلوات الله عليه بحفظه لما فيه من فنون العلم والمعرفة، وأثبتّ لهم مجمله، وأوضحتّ لهم مشكله، وفتحتّ لهم مقفله [كنوزه] ليفهموه، وليعلموا علم ما فيه. وإنك وقفت منه على فصل فيه ذكرُ جمل من القول في الفقه. سألتني عن معانيها لتبينّ لهم [أي للسادة الأمراء] ذلك فيما أثبتّه، وتثبتّه لهم فيما أثبتّه حسبما صنعت من ذلك فيما وقفت عليه وعرفته. وقرأت علي الفصل من الكتاب، وأجبتك عما سألت عنه من بيان ما فيه، وشرحتّ لك معانيه، وأوقفتك على الصحيح من غير الصحيح منه. فسألت بسط ذلك لك في كتاب ليكون أثبت للحفظ، وأوضح في البيان، وأسلم من الزيادة والنقصان. فرأيت بسط ذلك كما سألت ليكون أبلغ في معرفة ما يستفيدّه الأمراء.^{٤٦}

وقبل المضي أكثر تجدر ملاحظة أن دور الكتاب^{٤٧} نما بصورة مضطربة منذ نهضة الأسرة العباسية واكتسب مكانة أعظم. يضاف إلى ذلك أن تدريب الكتاب لم يشتمل على تلمذة طويلة في الصنعة فحسب، وإنما على اكتساب جملة ضخمة من العلم المعروف بالأدب والذي يضم فقه اللغة العربية والشعر والخطابة والبلاغة والقواعد والنحو، إلخ.^{٤٨} وكان عند هذا الحد أن بدأ فن جديد في أسلوب المراسلات يدعى "فن الإنشاء"، أي فن صياغة الرسائل والوثائق الرسمية، في الظهور والتطور. ومن المعروف أن أدلة الكتابة، أي الرسائل الخاصة بتدريب وإرشاد الكتاب (العاملين في مجال الإدارة) التي ركزت على صحة الاستخدام اللغوي والنحوي، شهدت ذروة مجدها إبان الحكم الفاطمي في مصر.^{٤٩} وذكر المقرئ في كتابه المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار أن مركز الكاتب الأكبر في ديوان الإنشاء والمخاطبات كان محصوراً بالكاتب الأكثر فصاحةً وبلاغة. وكان يُخاطب بلقب "الشيخ الأجل"، وكثيراً ما كان الخليفة يستشيريه ويعود إليه. ثم يصف المقرئ في الامتيازات التي كان يحظى بها.^{٥٠} لكن من سوء الحظ أن المصادر المتوفرة لدينا لا تزودنا بمعلومات

حول كتاب حقبة الفاطميين في شمال أفريقية. ولذلك يأتي ردة النعمان كدليل أولي على المكانة الرفيعة التي سبق أن احتلها دليل ابن قتيبة لعمل الكتاب، أدب الكاتب، في ميدان هذه المهنة واستخدامه في تدريب العاملين من الكتاب في الإدارة الفاطمية. كما يُشير النعمان إلى أنه استُخدم في تثقيف الأمراء، وهذا ما يؤيد مناقشة لي سابقة تقول إن الخلفاء الفاطميين الأوائل قد تلقوا تعليماً شاملاً.^{٥١}

ويقول النعمان، وهو يقتبس مقطعاً طويلاً من كتاب ابن قتيبة يتناول أقوالاً موجزة مقتبسة من أحاديث نبوية تتصل بمسائل فقهية:

ذكر ابن قتيبة في هذا الكتاب ما ينبغي لطالب العلم والأدب أن يعلمه، ويأخذ نفسه بحفظه وتعلم [بعض المهارات الأساسية]. فذكر وجوهاً من العلوم، ثم قال: ولا بُدَّ [لطالب العلم - مع ذلك -] من النظر في جُمَلِ الفقه، ومعرفة أصوله من حديث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله [وسلم] وصحابته، كقوله: اليَئنة على المُدعي واليمين على المُدعى عليه^{٥٢}؛ والخراج [المتحصّل من العبد هو ملك للشاري، لأنه هو المسؤول عنه] بالضمان^{٥٣}؛ وجرحُ العجماء جُبَار [إذا كانت سائبة ولا أحد مسؤول عنها]^{٥٤}؛ ولا يَغْلُقُ الرهن [عندما يستطيع الضامن ردّ ما أودِعَ عنده]^{٥٥}؛ والمنحة [أَتَان تُعَار لبعض الوقت من أجل احتلابها، ويمكن للمصطلح أن يستخدم لأشياء أخرى تُعَار لغرض محدد] مردودة^{٥٦}؛ العارية^{٥٧} [ما يُقدّم برسم الإعارة] مؤداة^{٥٨}؛ والزعيم [الكفيل] غارم^{٥٩}؛ ولا وصية لوارث^{٦٠}؛ ولا قطع [أي قطع اليد عقوبة لسرقة] في ثَمَر ولا كَثَر^{٦١}؛ ولا قَوْدٌ إلا بحديدة؛ والمرأة تُعَاقِل الرجل إلى ثُلث [الدَيّة] ديتها؛ ولا تعقلُ العاقلة عمداً، ولا عبداً، ولا صلحاً، ولا اعترافاً^{٦٢}؛ ولا طلاق في إغلاق^{٦٣}؛ والبيعان بالخيار [لإنفاذ عقد البيع أو إلغائه] ما لم يتفرقا^{٦٤}؛ والجار أحقُّ بِصَقِيهِ^{٦٥}؛ والطلاق [بأيدي] الرجال؛ والعدّة بالنساء^{٦٦}؛ وكنهيه في البيوع عن المخابرة [تأجير الأرض مقابل حصّة من المحصول، الربع أو الثلث] والمُحاكلة [بيع الأرض المزروعة مقابل مكّيال محدد من القمح] والمزابنة [بيع ثمار الحقل وهي على الشجر]^{٦٧}

والمعاومة [بيع محصول حقل سنوي قبل نموه، أو بيع محصول فاكهة حقل من الأشجار المثمرة لمدة سنتين أو أكثر مقدماً]، [والثنيا] [أو الاستثناءات التي لا يُعرف مقدارها من التعاملات السابقة] ^{٦٨}؛ وعن ربح ما لم يُضمن؛ وعن بيع ما لم يُقبض ^{٦٩}؛ وعن بيعتين في بيعة ^{٧٠}؛ وعن الشرطين [شرطين] في بيع ^{٧١}؛ وعن بيع وسلف ^{٧٢}؛ وعن بيع الغرر ^{٧٣}؛ وعن بيع المواصفة ^{٧٤}؛ وعن الكالي بالكالي [أو بيع الدين الذي سيُدفع لاحقاً إلى شخص آخر] ^{٧٥}؛ وعن تلقي الرُكبان ^{٧٦}، [في أشباه لهذا كثيرة، إذا هو حفظها، وتفهم معانيها وتدبرها، أغته بإذن الله تعالى عن كثير من إطالة الفقهاء]. ^{٧٧}

لكن، وإنصافاً لابن قتيبة، تجدر ملاحظة أن أدب الكاتب، الذي صنّفه قبل سنة ٢٣٦/ ٨٥٠ بقليل وأهداه لرأعيه أبي الحسن عبيد الله بن خاقان، وزير الخليفة العباسي المتوكل (ح. ٢٣٢-٢٤٧/ ٨٤٧-٨٦١)، لم يكن دليلاً لأساليب الكتابة لأصحاب الدواوين في الإدارات الحكومية. ^{٧٨} بل إن هدف ابن قتيبة هو توفير ما يلزم من معرفة أساسية ببعض الأشياء التي نحتاجها في تلك المهنة. فهو لا يتوقع من الكتاب أن يكونوا علماء في النحو ولا في الفقه كما هي الحال مع النحويين والفقهاء. ^{٧٩} والكتاب نفسه مقسّم إلى أربعة أقسام متميزة، إضافةً إلى تمهيد/ خطبة طويلة جداً: كتاب المعرفة ^{٨٠} وكتاب تقويم اليد (الكتابة)؛ ^{٨١} وكتاب تقويم اللسان (اللغة واللفظ الصحيح)؛ وكتاب الأبنية (تصنيف المعاجم). ^{٨٢} وغرض ابن قتيبة من تضمين المقدمة بعض جُمَل الفقه الواردة في أحاديث رسول الله ودعوته الكتاب لحفظها، كما يقول، هو تخليصهم من القلق بخصوص تفاصيل غير ضرورية. ويقول، وهو يُشيرُ إلى أدب الكاتب في كتاب آخر له بعنوان عيون الأخبار، إنَّ على الكتاب حفظ الأحاديث المشهورة كي يتمكنوا من إدخالها في أمكنة مناسبة من وثائقهم. كما يمكنهم، إضافةً إلى ذلك، اللجوء إلى هذه الأحاديث المشهورة في محادثاتهم حول الكلمات المناسبة والدقيقة وحول المعاني المثالية التي تتضمنها. ^{٨٣} ولذلك فإن الغرض الذي يسعى إليه ابن قتيبة في هذا الكتاب لا يتمثل في طرح عقيدة فقهية، وإنما باختصار لتوضيح ضرورة عدم تغافل كتاب الخلافة العباسية عن بعض الأحاديث النبوية الفقهية المشهورة. ^{٨٤}

وفي سرده ترجمة حياة ابن قتيبة يستشهد ابن خلكان بنقد مشهور لكتاب أدب الكاتب. فيقول إن معظم علماء تلك الفترة من الزمن وصفوا كتاب أدب الكاتب بأنه "خطبة بلا كتاب"، بينما أشاروا إلى كتاب إصلاح المنطق بأنه "كتاب بلا خطبة".^{٨٥} ويضيف ابن خلكان أن الملاحظات السابقة تكشف عن درجة معينة من التحامل ضد ابن قتيبة، لأن أدب الكاتب يتضمن معلومات متنوعة جرى تقديمها تحت عناوين مختلفة. ويتابع مضيفاً: "وأنا مقتنع بأن دافعهم الوحيد لهذا القول يعود إلى مقدمة الكتاب الطويلة جداً، بينما غابت تلك المقدمة عن إصلاح المنطق تماماً".^{٨٦} وتجدر الإشارة إلى وجود عدد من الشروحات والتفاسير التي تناولت كتاب أدب الكاتب. ولعل أشهرها ما كتبه أبو محمد بن سيد البطليوسي (ت. ٥٢١ / ١١٢٧)، النحوي والفيلسوف الأندلسي المشهور.^{٨٧}

أما دراسة ابن قتيبة فكانت على أيدي أساتذة متنوعين، إلا أن ثلاثة منهم تركوا أعظم تأثير على تطوره الفكري، وهؤلاء هم: ابن راهويه (ت. حوالي ٢٣٧ / ٨٥١)^{٨٨} وأبو حاتم السجستاني (ت. حوالي ٢٥٠ / ٨٦٤)^{٨٩} والعباس الرياشي (ت. ٢٥٧ / ٨٧١). الأول كان من المتكلمين السنة، وتلميذاً لابن حنبل، ومحمياً في بلاط الطاهريين في نيسابور، المكان الذي أنشأ فيه مدرسته، وكان الثاني عالماً لغوياً ومحدثاً سنياً، في حين كان الثالث عالماً لغوياً وراوي [ناقل] لأعمال الأصمعي^{٩٠} وأبي عبيدة.^{٩١} وكان تحول أساسي قد أخذ مكانه في الأيديولوجية العباسية الرسمية في الوقت الذي شرع فيه ابن قتيبة في مهنته. فقد أقدم المتوكل وأنصاره من السياسيين، ولا سيما وزيره ابن خاقان، على التخلي عن عقيدة المعتزلة، التي سبق لها أن أصبحت الأيديولوجية الرسمية للحكومة العباسية منذ عهد المأمون (ح. ١٩٨ - ٢١٨ / ٨٠٩ - ٨٣٣). ففي سنة ٢٣٤ / ٨٤٨ أبطل المتوكل هذه الأيديولوجية واستبدلها بعقيدة جديدة تؤكد اعتناق عقائد الحنابلة وغيرهم من أهل الحديث. ونال ابن قتيبة حظوة عند الوزير الذي أهدى إليه كتابه أدب الكاتب، وتم تعيينه قاضياً في دینور سنة ٢٣٦ / ٨٥١. وبقي في منصبه قرابة عشرين عاماً حتى ٢٥٦ / ٨٧٠. ووضع مواهبه الأدبية في خدمة العباسيين الذين أخذوا على عاتقهم استعادة السنية. وضمن ذلك تكريس عدد من كتاباته لعرض وتوضيح العقيدة السياسية - الدينية التي مثلها كل من ابن حنبل وابن راهويه. وكان

التوجه الديني - السياسي لابن قتيبة قد أصبح واضحاً تماماً للقارئ عبر مقدمته لكتابه أدب الكاتب.^{٩٢} وبكلمات ليكومت: "فقد كانت مهنة معتقده السياسية - الثقافية".^{٩٣} من هنا فقد استغل النعمان أول فرصة للهجوم على الارتباطات الدينية لابن قتيبة وميله المعادي للشيعة وإنكار مرجعيته كخبير في الفقه. فذهب إلى القول إن ابن قتيبة "وإن كان عند أهل العلم باللسان ثقة فيما رواه من ذلك عن المتقدمين من أهل العلم به، وحسن التأليف فيما جمعه وألفه منه، فإنه ليس بالثقة ولا بالمأمون عند العلماء بالفقه، ولا هو من أهله".^{٩٤} ولا يتردد النعمان في نعتة بالحشوي^{٩٥} العامي الذي يؤمن بالتشبيه ويرفض إمامة أهل بيت النبي ويثبت إمامة أعدائهم (أي العباسيين).^{٩٦} ويرى النعمان أن ابن قتيبة قد "خرج عن حدود أكثر العامة عندما ذكر في كتابه الذي سماه كتاب المعارف أن أبا عبد الله الحسين بن علي قد خرج على يزيد". فقام عبيد الله بن زياد، والي الكوفة، بإرسال عمر بن سعد بن أبي وقاص [على رأس جيش] للقضاء على الثورة وقتل الحسين.^{٩٧} وهكذا نجح النعمان في تدمير مصداقية ابن قتيبة، ولا سيما أمام قرائه من الشيعة. ولنتطلع الآن إلى تدقيق التهم التي وجهها النعمان إلى ابن قتيبة عن طريق معاينة ما قاله الأخير في كتاباته.

يقول ابن قتيبة في كتابه كتاب المعارف، تحت عنوان فرعي، "أخبار علي بن أبي طالب":

وأما الحسين بن علي بن أبي طالب فكان يُكنى أبا عبد الله، وخرج يريد الكوفة، فوجه إليه عبيد الله بن زياد عمر بن سعد بن أبي وقاص، فقتله سنان بن أبي أنس النخعي سنة إحدى وستين، يوم عاشوراء.^{٩٨}

ويقول في فقرة أخرى تحت عنوان "أسماء الخلفاء" وعنوان فرعي، "يزيد":

وأما يزيد بن معاوية فيُكنى أبا خالد، ولّي الخلافة، وأقبل الحسين بن علي، رضي الله تعالى عنهما، يريد الكوفة، وعليها عبيد الله بن زياد من قبل يزيد، فوجه إليه عبيد الله عمر بن سعد بن أبي وقاص، فقاتله، فقتل الحسين، رحمة الله تعالى عليه ورضوانه.^{٩٩}

لاحظ الصياغة الذكية لكلمات ابن قتيبة. ففي الخبر الأول استخدم الفعل "خرج" بدون حرف الجر "على" لأنّ "خرج على" كانت ستفيد معنى يثور على/ يتمرد ضد. واستخدم في الخبر الثاني الفعل "أقبل" (بمعنى تحوّل إلى، أو اقترب، أو ذهب إلى). وذكر في كلتا الحالتين أنه "يريد الكوفة" (وتعني حرفياً "قاصداً الكوفة")، لكنه يتجنب تقديم سبب مغادرته إلى الكوفة أو أنه سبق أن تلقى دعوة من الكوفيين، وأن آلافاً منهم بايعوا ابن عم الحسين ومبعوثه إلى الكوفة مسلم بن عقيل. ومن أجل تبرئة يزيد من تهمة الذبح في كربلاء ذكر ببساطة قوله: "خرج الحسين يُريد الكوفة"، فحوّل اللوم على المذبحة من يزيد إلى عبيد الله بن زياد لأن الأخير كان والياً على الكوفة. وطبقاً لأبي الفرج الأصفهاني فإن عدة أشخاص اشتركوا في قتل الحسين، لكن سنان بن أبي أنس النخعي كان مسؤولاً عن قطع رأسه وفصله عن جسده.^{١٠٠}

وبينما كان ابن قتيبة يردّ على الشيعة في رسالته الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبّهة نجده يقدّم حجة ملتوية وغريبة جداً، فيقول إن الشيعة كانوا قد حذفوا اسم الخليفة الثالث عثمان من قائمة "أئمة الهدى" ووضعوه ضمن "أئمة الفتن"، فنزعوا عنه، بهذا الشكل، لقب الخلافة، في الوقت الذي أوجبوا فيه هذا اللقب ليزيد بن معاوية. ثم يُجادل بأن هذا التغيير يتضمن أن الشيعة قد جعلوا الحسين بن علي خارجياً لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من خرج على أمي وهم جميعاً فاقتلوه كائناً من كان".^{١٠١} إن مثل هذا التحريف يصدم أحاسيس المرء. وفي دراسة بعنوان حياة ابن قتيبة وأعماله لإسحق حسيني يقول المؤلف إن ابن قتيبة شدّد في كتاباته على موضوع ضرورة عدم معصية الإمام (أي السلطة الخليفة الحاكمة). بل وذهب أبعد من ذلك عندما صفح عن الأمويين وقبل بهم.^{١٠٢} ولذلك تبدو التهمة التي وجهها النعمان صحيحة.

وجديرٌ بالذكر أن النعمان لم يكن وحيداً في انتقاده انحياز ابن قتيبة الظاهر ضد الشيعة. ومن هؤلاء أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت. ٣٨٥/٩٩٥)،^{١٠٣} مؤلف كتاب السنن المعترف به كأحد مصنفات الأحاديث الموثوقة بعد مجموعات الكتب السنية الستة، حيث انتقد ابن قتيبة للأسباب نفسها وقال: "وكان ابن قتيبة يميل إلى التشبيه، منحرفاً عن العثرة، كلامه يدل عليه".^{١٠٤}

وثمة شخصية بارزة أخرى من المحدثين، هي الحاكم النيسابوري (ت. ٤٠٥/١٠١٤)،^{١٠٥} اتهمت ابن قتيبة بالكذب.^{١٠٦} وربما كان السبب في هذا الاتهام الخطير هو إقدام ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث على محاولة لا تخفى على أحد هدفها التوفيق بين الأحاديث المتناقضة عن طريق إيجاد مخرج لذلك. فهو يسعى للاستعانة إما بالتأويل أو بوسائل أخرى للتوفيق بين الأحاديث المتناقضة بدلاً من الاعتراف بكون الحديث موضوع الخلاف مزيفاً أو موضوعاً. كما انتقد إسحق حسيني ابن قتيبة أيضاً لعدم قدرته على تقرير الأحاديث الصحيحة من الضعيفة. ويضيف أن ابن قتيبة لا يستطيع حتى التمييز بين الأحاديث المنقولة عن النبي أو الصحابة أو الرواة. ويضيف أنه كان متصلاً في أتباع تعاليم معلمه (أي شيخه ابن راهويه)، وتمسك باعتقاده بصحة جملة ضخمة من الأحاديث.^{١٠٧} وثمة مُحَدِّث آخر له مكانته، هو أبو بكر أحمد البيهقي^{١٠٨} (ت. ٤٥٨/١٠٦٦)، انتقد ابن قتيبة أيضاً، وقال:

كان ابن قتيبة يرى رأي الكرامية،^{١٠٩} ليس بين المشبهة والكرامية كبير فرق. فالكرامية هم أتباع محمد بن كرام، وكان يذهب إلى التجسيم والتشبيه، وينعى على علي صبره على ما جرى لعثمان.^{١١٠}

وبالعودة إلى الموضوع الرئيسي للردّ نجد النعمان يوجّه لوماً شديد اللهجة إلى ابن قتيبة لقوله إنّ مجرد حفظ تلك الجمل الفقهية يشكّل بديلاً لمعرفة جيدة بفرع معيّن من فروع المعرفة، كالفقه مثلاً. ويُشدّد على أنه كان على ابن قتيبة أن يبدأ كتابه بالعلم الإلزامي المطلوب من كل شخص. ثم يجادل بأن العلم الديني، أي المعرفة بمبادئ الإسلام الأساسية، كان يجب أن يكون الموضوع الأول والأساسي لكتابه. ويستشهد بعدد من الأمثلة تبين عوز بعض الشخصيات البارزة في التاريخ الإسلامي لمعرفة مناسبة بما هو شرعي وغير شرعي في الفقه الإسلامي. وأحد الأمثلة التي أوردها ما حكم به أبو بكر (ال خليفة الأول) بخصوص يد الضيف التي تُسرق حيث أوجب قطعها. فرأى أن الفقه الإسلامي قد أشار بالآخرى إلى أنه يجب ألاّ تلحق مثل هذه العقوبة بالضيف. وفي مثال آخر، ما أمر به عمر (ال خليفة الثاني) من رجم بالحجارة حتى الموت لامرأة أدينّت بارتكاب جرم الزنا. لكنّ الشرع يأمر بأن لا تُنفذ العقوبة حتى تضع المرأة

مولودها. المثال الثالث يتعلق بأبي عبد الله الشيعي، مؤسس الإمبراطورية الفاطمية في شمال أفريقية، عندما دخل القيروان والتقى قاضياً مالكياً فسأله عن الطريقة التي يستخدمها القاضي في الوصول إلى قرار فقهي، فأجاب: "أقرر بما يتفق مع السُّنة".^{١١١} وسأله أبو عبد الله الشيعي: "وما السُّنة؟" فأجاب القاضي: "القرآن كلمة الله، وهو ليس مخلوق". فضحك أبو عبد الله وأصحابه، وأصيب القاضي بحرج شديد وأصبح أضحوكة المدينة. ويختتم النعمان هذا القسم بالآيات القرآنية التي تقول: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (٥٨: ١١)، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩: ٩).

ونجد في أعقاب هذه الملاحظات التمهيدية (وتشمل الورقات ١-٧) أن بقية الكتاب (الورقات ٧-٨٧) مخصصة لعرض مفصل لكل ما ورد ذكره أعلاه من جمل فقهية. ولا يسعني المكان هنا على تقديم معالجة مفصلة لكل ذلك، ولهذا ساكتفي بمعاينة قاعدة واحدة منها. ويبيّن النعمان منذ البداية أن قول ابن قتيبة "إذا حفظ المرء جُمل الفقه هذه، وتفهم معانيها وتدبرها، أغنته بإذن الله تعالى عن كثير من إطالة الفقهاء" هو قول خاطئ. فليس من الحكمة إطلاق مثل هذا التعميم الجارف على عَجَل لأن القضايا المقدّمة من رسول الله مبنية على أمثلة محددة. ومع أن النعمان يقول إنه في حين كانت مقولة النبي "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه" سليمة وصحيحة، إلا أن تطبيقها مقتصر على الأمور المالية. فإذا ما ادّعى شخص على آخر باستدانة مبلغ من المال منه، على سبيل المثال، وأنكر الأخير ذلك، توجب على المدعي إبراز الدليل على صحة ادّعائه. وإذا ما فعل ذلك كان على المدعي عليه نقض مثل هذا الدليل أو تفنيده. فإذا ما نجح الأخير في ذلك أصبح الادّعاء عليه باطلاً. لكن إذا ما فشل المدعي عليه في تفنيد الدليل فإن باستطاعة القاضي إصدار حكم ضده، أو أن يطلب من المدعي، إذا أراد، أداء اليمين إضافةً إلى الدليل. فإذا ما أدّى المدعي اليمين دعماً للدليل وجب على القاضي عندئذ الحكم له في القضية. أما إذا رفض المدعي أداء اليمين فإن القاضي غير مُلزم بالحكم لصالحه، ما عدا في بعض الحالات التي لا تستوجب من المدعي أداء اليمين ما لم يكن هناك إلحاح على هذا الأمر من جانب المدعي عليه. وقد حدّد النعمان بعض تلك الحالات الاستثنائية. ومطلوب من

المدعي، في جميع تلك الحالات، أن يُقسم على قول الصدق، فإذا ما رفض فليس للقاضي أن يحكم في صالحه.

ويؤكد النعمان أن الشيء الذي وصفه أعلاه هو تعليم أهل بيت النبي، ويتفق معهم العديد من فقهاء أهل السنة. وبُيِّنَت تلك الحالات أن على المدعي أداء اليمين، على أساس من الدليل الكافي، وليس المدعي عليه، في حين أن كل ما على الأخير أن يقوم به هو، في الحقيقة، مجرد فضح الدعوة المُقدمة ضده وكشف زيفها.

والمبدأ الذي لخصته كلمات رسول الله - أي وجوب تقديم البينة أو الدليل من قبل المدعي - هو قاعدة عامة.^{١١٢} إنه يتضمن أن عبء البرهان على صدق الادعاء يقع على عاتق المدعي إذا ما أراد التفوق على المدعي عليه وكسب الدعوة. لكن ليس من الضروري دائماً أن يُقدَّم المدعي البرهان، كما أن القاضي غير ملزم بطلبه. وبكلمات أخرى، فإن تقديم الدليل تأييداً لادعاء المرء لا يشكل ضرورة مطلقة. وجميع الفقهاء متفقون على هذه النقطة ولا توجد آراء مختلفة حولها ضمن الأمة المسلمة. غير أن بعض المحاكم والقضاة الجاهلين يكتبون كلما ورد ذكر المدعي ودعواه في سجلات المحكمة وغيرها: "وأمرته بتقديم الدليل على ما ادعى". وهنا يؤكد النعمان أن هذا الإجراء غير صحيح بالجملة لأن أمر القاضي / الحاكم لا يبلغ إلا مبلغ القرار الفقهي الذي لا يكون مهماً جداً للقضية ما لم يكن لا بُدَّ منه. وبصورة مشابهة، عندما يُنكر المدعي عليه الادعاء المُقدم ضده، يخاطب القاضي المدعي (أثناء سير المحاكمة) ويأمره بتقديم الدليل. وطبقاً للنعمان، فإن هذا الإجراء غير صحيح أيضاً. ويضيف أن الإجراء الملائم يكون بتوجيه سؤال إلى المدعي أولاً: "هل لديك دليل يؤيد ادعاءك؟" فإذا كان الجواب بالإثبات يُقال له: "قدّمه إذاً، إذا رغبت"، أو إذا ما أجاب: "سأقوم بتقديمه"، فإنه يجب أن يُسمح له بالقيام بذلك، وأن يدوّن هذا الأمر في سجلات المحكمة حسب الأصول.

وتوضح هذه الملاحظات مدى حرص النعمان على أن تكون إجراءات المحكمة مناسبة وصحيحة، ولا سيما تلك المتعلقة بكيفية التوثيق في سجلات المحكمة عندما يتقدم شخص باتهام شخص آخر، وكيف على القضاة تدوين أحكامهم. ويكرر النعمان كلمات رسول الله التي تشير إلى أن عبء البرهان يقع على عاتق المدعي. وليس على

المدعى عليه أداء اليمين في جميع الحالات. ثم يُقدّم مثلاً لشخص ادّعى على آخر بتهمة باطلة تتعلق بارتكاب علاقة محرّمة مع امرأة. ويقول النعمان إنه في الحالات التي يُدان فيها المدعى عليه ويصبح معرضاً لمواجهة عقوبة الحد^{١١٣} أو التعزير^{١١٤} أو مجرد عقوبة انضباطية، فإن للمدعي الحق بمطالبة المدعى عليه بأداء اليمين، حتى ولو لم يكن لدى المدعي دليل يثبت ارتكاب المدعى عليه جرمًا ما. ولا يعود المدعى عليه في هذه الحالة ملزماً بأداء اليمين، وهو ما يسمح له بتفادي عقوبة الحد.

ويضيف النعمان، اعتماداً على مرجعية الأئمة من أهل البيت، أن النبي حرّم كلاً من أداء اليمين وانتزاعه في جميع القضايا ذات الصلة بعقوبة الحد. فنقل عن عليّ قوله إن أداء اليمين غير مسموح في القضايا المتعلقة بعقوبة الحد. وقال إن الانتقام غير مسموح أيضاً في القضايا التي ينجم عنها كسر في العظم، حيث يكفي في هذه الحالة دفع دية الدم أو مجرد التعويض المالي.^{١١٥} وبصورة مشابهة، لا يمكن أن تتقرر القضايا المشتملة على عقوبة الحد بشهادة شاهد عيان واحد مقابل آخر، أو على أساس من كتاب رسالة ترد من قاضٍ آخر. وثمة اختلاف بين فقهاء السنة بخصوص الأمر المذكور حتى على الرغم من ممارسته من قبل أهل البيت.

قضية أخرى حدّدها النعمان بشكل صريح تتعلق بحالات قتل النفس التي يقع فيها عبء تقديم الدليل على المدعى عليه بينما يكون أداء اليمين من جانب المدعي. لكن، إذا ما تمكّن الرجل المقتول من التحدث قبيل وفاته، وقال: "فلان من الناس قتلني"، فإن هذا القول يبلغ مبلغ الاتهام، وبالتالي تصبح القسامة (وهي أن يحلف المرء اليمين خمسين مرة في إجراء جزائي) أمراً ضرورياً (من جانب المتهم).^{١١٦} وأورد النعمان، تأكيداً لحجته، خبراً يقول إن النبي أصدر قراراً في قضية باستخدام القسامة. ويشير الخبر إلى أن رجلاً من الأنصار كان قد قُتل في بستان نخيل يعود لخبير. فذهب أقرب أقارب الرجل المقتول إلى النبي وأخبروه أن يهوداً من خبير قتلوا أخاهم. فقام النبي باستقصاء الحادثة والسؤال عنها، فأنكر اليهود الادّعاء. عندئذ سأل النبي الأنصار: "هل لديكم شاهد يؤكد ادعاءكم؟" فقالوا: "كيف يكون لنا شاهد وهم قد قتلوه في السر؟" فقال النبي: "هل بإمكانكم أن تُقسموا اليمين خمسين مرة ضد الشخص الذي قتله بينما أقوم بإحضار كامل المجموعة [المتهمة] من اليهود لتكون أمامكم؟" فقالوا:

”كيف لنا أن نقسم ضد شخص لم نره ولا شاهدناه [يرتكب الجريمة]؟“ فأجاب النبي: ”فلندع اليهود الذين تهمونهم إذا يقسمون اليمين [خمسین مرة]“ فقالوا: ”يا رسول الله، إنهم يهود ولا يقيمون وزناً لما يقسمون عليه“، فقال النبي أن ليس لديه شيء آخر يفعله، ثم دفع دية الرجل من بيت مال المسلمين ليوضح أن فقدان حياة مسلم لا يمكن أن تمر من غير تعويض.^{١١٧}

ثم يستشهد النعمان بآيتين من القرآن: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (٢: ٢٨٢) ﴿وَاسْأَلُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ (٦٥: ٢). فالأمر القرآني يتضمن إذا وجوب وجود شاهدين قبل إصدار الحكم في أي قضية. لكن الأئمة من ذرية النبي رَوَوْا أن النبي أصدر قرارات في قضايا مالية بناءً على وجود شاهد واحد وأداء اليمين من قبل المدعي، وأن علياً تصرف بما يشبه ذلك. من هنا فإن بعض فقهاء أهل السنة اتفقوا مع آراء أهل البيت بينما رفضها آخرون.

وينتقل النعمان الآن إلى المحاجة، على أساس من الآيات والأوامر القرآنية، بأنه من المُلْزَم لجميع المسلمين اتباع سنة النبي. ويقول مفصلاً محاكمته العقلية إن بعض أوامر القرآن نزلت بعبارات عامة وقام النبي بشرح معانيها الدقيقة. وهذا ما تضمنه قوله تعالى في القرآن: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (القرآن ٤٤: ١٦). ولذلك فإن النبي هو من يجعل رسالة الله أكثر وضوحاً. ويكرر النعمان القول إن النبي لا يستخدم رأيه الذاتي الخاص به في شرح رسالة الله؛ بل إنه يفعل ذلك بهداية من الله ووحيه. وللدفاع عن موقفه يستشهد النعمان بالآية القرآنية: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (القرآن ٥٣: ١-٤). ويأمر كتاب الله المسلمين أيضاً باتباع النبي عندما يقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (القرآن ٥٩: ٧). ويقول في مكان آخر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ (القرآن ٥٩: ٤). ويشدد النعمان على أن أولي الأمر هم الأئمة المنحدرون من أهل البيت.^{١١٨}

وبعد ذلك يوضح النعمان أن أداء القسم يكون باسم الله، أما الصيغ الأخرى

السائدة بين العامة بخصوص القسم فهي باطلة. وكذلك فإن الإدلاء بالشهادة يجب أن يكون من قبل شخص يتمتع بصفة العدل وبمواصفات أخرى ضرورية لأداء مثل هذا الواجب.^{١١٩}

وقبل أن أختتم هذه المناقشة أرغب في الاستشهاد بابن رشد (ت. ٥٩٥/١١٩٨)، المتكلم والفيلسوف الذي كان قاضياً أيضاً لمدينة إشبيلية. ففي كتابه الهام حول الفقه بعنوان بداية المجتهد ونهاية المقتصد يؤكد أن ليس ثمة خلاف كبير بين الفقهاء من المذاهب الفقهية المختلفة بخصوص المعنى الدقيق لكلمات النبي المتعلقة بالدليل/ الشهادة التي يجب أن يقدمها المدعي والمدعى عليه عند نفي الادعاء الموجّه ضده. فيبين أولاً أنهم يختلفون حول ما إذا كان للحديث النبوي صفة الحكم الشامل الذي يجب تطبيقه على جميع المدعين والمدعى عليهم، أم إن على المدعي تقديم الدليل دائماً وعلى المدعى عليه أن يقسم اليمين دائماً لأن للمدعي في العادة قضية أضعف في صحتها من تلك التي للمدعى عليه.

ويضيف ابن رشد أن أولئك الذين يزعمون أن هذا الحكم ينطبق على جميع المدعين والمدعى عليهم، وأن المعنى العام للحديث النبوي غير مقيد، يقولون إن الادعاء لا يمكن أن يؤسس على يمين، وأن الادعاء القائم لا يمكن إبطاله بيمين. وأولئك الذين يعتقدون أن هذا الحكم قد مُنح للمدعى عليه وحده، على أساس أن لديه قضية صحيحة أقوى، يؤكدون أنه إذا ما تبين أن ثمة قضية يظهر فيها موقف المدعي، في قيمته الظاهرة، أكثر قوة، عندئذ يجب القبول بأقواله. وعلى سبيل المثال، إذا ما زعم أحد المدعين أن الأمانة المودعة لديه قد تعرضت للتلف، فيجب قبول زعمه، في حالات مشابهة، بعد أن يؤدي اليمين.

وأودّ أن أختتم بالقول إن النعمان، الذي كان قد شرع في مهمة جمع الأحاديث الفقهية في كتاب حمل عنوان كتاب الإيضاح، المؤلف من ٣٠٠٠ ورقة، كان عالماً متمكناً ليس في ما يتعلق بالتفاصيل الدقيقة لكل جملة فقهية فحسب، وإنما في ما يتعلق بنقاط الاختلاف والاتفاق بين مختلف المذاهب الفقهية أيضاً. ولم تُكتب النجاة للكتاب الأخير باستثناء قسم صغير من فصل يتناول الصلاة.^{١٢٠} ومعظم القضايا التي تناولها في هذا الرد لاسمها، على مبلغ تحقيقي من هذا الأمر، في كتبه الأخرى ومنها

الدعائم، لكنه لم يعالجها باستفاضة. من هنا شكّل هذا الرّد كتاباً هاماً في الفقه للنعمان، وهو جدير بإجراء تحقيق نقدي له.

وتجدر الإشارة إلى أن النعمان كان قد انتقد ابن قتيبة بسبب شرحه معنى عبارة القضاء، لأنها وردت عدة مرات في القرآن بمعانٍ مختلفة وفقاً للسياق الذي ظهرت فيه. فيقول ابن قتيبة في كتابه تأويل مُشكل القرآن إن المعنى الأصلي للفعل "قضى" هو "خَتَمَ" (أي أمره أو رسّمه).^{١٢١} ويجادل النعمان بأن تأكيد ابن قتيبة على أن المعنى الأصلي للفعل "قضى" هو "أن يأمر بشيء ما" لا يمكن تطبيقه بصورة موحدة على جميع صيغ فعل "قضى" الواردة في القرآن. ويؤكد بالأحرى أن معناه الحقيقي هو "بيان" (أي جعل الشيء مميزاً أو ظاهراً)، ويدعم هذا القول بأمثلة من القرآن. ووجه النعمان نقده إلى الخليل بن أحمد أيضاً لأنه قال في كتابه المشهور كتاب العين أنّ معنى "قضى" هو "حكم".^{١٢٢} وأعاد النعمان تأكيده في كتابه المجالس والمسائرات على أن ابن قتيبة كان مخطئاً.^{١٢٣}

وأضاف النعمان على ذلك أن مصدر إلهامه في هذا البحث كان اقتراحاً من جانب المعز في أحد التجمعات الخاصة. وجدير بالذكر أيضاً أن النعمان كان قد اقتبس بأمانة فقرة مطولة من كتاب ابن قتيبة المذكور آنفاً دون ذكر لعنوانه.

إن كلا الشخصيتين، النعمان وابن قتيبة، كانتا متعددتي المواهب والفنون. فواحد كان يدافع عن الأيديولوجية السنية الرجعية الجديدة التي دعا إليها الخليفة العباسي المتوكل وخلفاؤه، والآخر كان يدافع عن العقائد الشيعية الإسماعيلية التي أيدها الفاطميون. وكلا الأسرتين الحاكمتين تنافستا فيما بينهما من أجل السيطرة والسيادة على العالم الإسلامي.

أخيراً، لا بدّ من ذكر أن ابن قتيبة اشتهر كثالث كاتب عظيم في مجال النثر العربي بعد ابن المقفع (ت. حوالي ١٣٩ / ٧٥٦) والجاحظ (ت. ٢٥٥ / ٨٦٨-٨٦٩). وقد قامت شهرته على كتاباته في باب الأدب بصورة أساسية، ولكونه كاتباً في هذا النوع الأدبي. ولذلك نجد أن إسحق حسيني وجيرارد ليكومت قد خصصا صفحات عديدة "لابن قتيبة وأدبه"، وطرحا مسألة ما إذا كان من الواجب اعتباره "كاتباً إنسانياً علمانياً" أم لا. غير أن النتيجة التي توصلوا إليها كانت العكس تماماً. فقال حسيني

إن ابن قتيبة تأثر بدافع ديني قوي، وأنه استخدم قدراته الأدبية كأداة فقط للدفاع عن آرائه الدينية المتعصبة.^{١٢٤} أما ليكومت فذكر أن مركز ابن قتيبة الديني وموقفه كمُدافع عن السنّة يبرهnan بوضوح أنه لم يكن ثمة فرق في النوع في ذهنه بين الجانبين الديني والعلماني لكتابه التعليمي، وإنما في الدرجة فحسب.^{١٢٥} ولن يكون اقتباس فقرة موجزة من دراسة ليكومت لابن قتيبة في غير موضعه، حيث يقول:

ما نقوله عن أدب ابن قتيبة أنه، وإن كان ينطوي أصلاً على إدراك عقلي للأدب من حيث الوفرة وإدخال شكل من الاقتباسات، فإنه لا يستقيم على الأقل ضمن الثقافة الأدبية، وحتى ليس له مزية المشتغلين بالفلسفة، حيث يجد الرجل في نفسه هدفه الخاص، فينشئ موضوعاً لأعمال شاملة. إن أفضل تعريف الآن لأدب ابن قتيبة هو ما قدّمه الحسيني بهذه الكلمات: إنه دراسة العلوم الدينية من وجهة نظر أدبية ولغوية. ومن جانبنا، ننظر إليه كأحد المشتغلين بالعلوم الإنسانية الدينية في عصر النهضة، والتي تجعل من الإنسان مجمّعاً للثقافة وسيباً وسيطاً لأخلاق مثالية لسعادته الخاصة على الأرض، وفي الآن نفسه من أجل مجد الله الأوسع. فهل هناك من ضرورة للقول بأن هذا هو ما تميز به^{١٢٦}

أما شهرة النعمان فقد قامت بصورة كليّة على كتاباته العقائدية التي صنفها دفاعاً عن القضية الشيعية الإسماعيلية. فالدين، بالنسبة إليه، شامل.^{١٢٧}

الحواشي

١. أودُّ أن أشكر تلميذي إبريك بوردنكيرشر لقراءته المسودة النهائية وتعليقاته القيمة وتهذيب النص عموماً.
٢. تجدر الإشارة إلى عدم ذكر لكنيته، "أبي حنيفة"، في كتبه. ويرد اسمه الأول، "النعمان" فقط، مسبقاً بوظيفته، القاضي. ولا نعرف سبب تسميته بهذه الكنية، لكننا أخبرنا بأن ذلك يعود إلى التشابه بين كنيته واسمه الأول مع تلك التي لمؤسس المذهب الحنفي، الإمام أبي حنيفة النعمان، فسُمي اختصاراً بالقاضي النعمان.
٣. فرحات دشرابي، "النعمان"، *EF2*، مج ٨، ص ١١٧-١١٨.
٤. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. إحسان عباس (بيروت، ١٩٦٨-١٩٧٢)، مج ٥، ص ٤١٥-٤١٦؛ الترجمة الإنكليزية، وليام م. دو سلين، *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (باريس، ١٨٤٢-١٨٧١)، مج ٣، ص ٥٦٥-٥٦٧.
٥. انظر مقالة آصف فيضي، "القاضي النعمان: الفقيه والمؤلف الفاطمي"، مجلة *Journal of the Royal Asiatic Society* (١٩٣٤)، ص ٨؛ ف. إيفاتوف، *A Guide to Ismaili Literature* (لندن، ١٩٣٣)، ص ٣٧؛ الطبعة المعدلة بعنوان *Ismaili Literature. A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣)، ص ٣٢؛ ف. دفري، *The Ismailis. Their History and Doctrines* (كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص ١٦٨.
٦. انظر مقالة إسماعيل ق. بوناوالا، "إعادة نظر في مذهب القاضي النعمان"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٣٧ (١٩٧٤)، ص ٥٧٢-٥٧٩.
٧. القاضي النعمان، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، تح. محمد الحسيني الجليلي (قم، ١٩٨٨-١٩٩٢)؛ وكتابه المناقب والمثالب، تح. ماجد بن أحمد العطية (بيروت، ٢٠٠٢).
٨. هاينز هالم، *Die Schia* (دارمستد، ١٩٨٨)، ص ١٩٩-٢٠٠؛ والترجمة الإنكليزية، جانيث واطسن، *Shiism* (أدنبره، ١٩٩١)، ص ١٦٦.
٩. النعمان، الطاح للدهوة، تح. ف. دشرابي (تونس، ١٩٧٥)، ص ٤؛ حسين ف. الهمداني، الصليحيون (القاهرة، ١٩٥٥)، ص ٣٠؛ مادلونف، "منصور اليمن"، *EF2*، مج ٦، ص ٤٣٨.
١٠. النعمان، الطاح، ص ٩؛ الحنّادي، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تح. عزت العطار (القاهرة، ١٩٣٩)، ص ٢١؛ محمد بن يعقوب الجندي، السلوك، تح. وثر. إنكليزية لهنري كاي بعنوان *Yaman, its Early Medieval History* (لندن، ١٨٩٢)، ص ١٣٩؛ وأعيدت طباعته في مانسفيلد، ٢٠٠٥.
١١. ابن خلدون، كتاب العبر، تح. يوسف أسعد داغر (بيروت، ١٩٥٦-١٩٦١)، مج ٤، ص ٦٥؛ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية (القاهرة، ١٩٥٨)، ص ٤٧؛ س. ستيرن، "أبو عبد الله الشيعي"، *EF2*، مج ١، ص ١٠٣.

١٢. كلود كاهن، "البويهون" [في العراق ٣٣٤-٤٤٧ / ٩٤٥-١٠٥٥]، EI2، مج ١، ص ١٣٥٠ سي. إ. بوزورث، *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual* (أدبره ونيويورك، ١٩٩٦)، ص ١٥٤-١٥٧.
١٣. لمزيد من التفاصيل انظر: بوناوالا، "إعادة نظر".
١٤. غادر موطنه في شوشتر وذهب إلى الهند ليستقر في لاهور حيث عينه الإمبراطور المغولي أكبر قاضياً. ثم أعدم بأمر من جهانجير. انظر م. هدايت حسين، "نور الله"، EI2، مج ٨، ص ١٢٣، ونور الله بن عبد الله شوشتر، مجالس المؤمنين (طهران، ١٩٥٦-١٩٥٧)، مج ١، ص ٥٣٨-٥٣٩.
١٥. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار (طهران، ١٩٥٦-١٩٥٧)، مج ١، ص ٣٨-٣٩.
١٦. ميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل (طهران، ١٩٠٠-١٩٠٣)، مج ٣، ص ٢٩٢، ٣١٣-٣٢٢.
١٧. آغا بزرك الطهراني، الدرعية إلى تصانيف الشيعة (التحفة وطهران، ١٩٣٦-١٩٧٠)، مج ١، ص ٦٠.
١٨. انظر المراجعة التي أعدها لتحقيق الجلالى لكتاب النعمان شرح الأخبار في محلة *Journal of the American Oriental Society* ١١٨ (١٩٩٨)، ص ١٠٢-١٠٤.
١٩. ويلفريد مادلونج، "مصادر الفقه الإسماعيلي"، *Journal of Near Eastern Studies*، ١٣٥، (١٩٧٦)، ص ٣٠؛ إسماعيل ق. بوناوالا، "القاضي النعمان والفقه الإسماعيلي"، في ف. دتري، *Medieval Ismaili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص ١٣٦.
٢٠. حول "السمع" كتعبير تعليمي إسلامي والإجازة التي تمنح للنقل عن معلم، انظر مقالة رودولف سلهايم، "سمع"، EI2، مج ٨، ص ١٠١٨.
٢١. حول "الإجازة" كتعبير يعني منح حق النقل المباشر أو غير المباشر والتفويض الممنوح لشخص ما بهذا الخصوص، انظر مقالة جورج فنجدا، "إجازة"، EI2، مج ٣، ص ١٠٢٠.
٢٢. "المناولة" هي قيام محدث أو جامع لأحاديث النبي بمناولة عمله لتلميذ له مع إجازة بنقل ذلك إلى غيره، وهي عملية نقل أعلى من الإجازة؛ انظر الزمخشري، أساس البلاغة: معجم في اللغة والبلاغة (بيروت، ١٩٩٦).
٢٣. "صحيفة" تعني لوح أو ورقة كتبت عليها مجتزآت من القرآن أو الأحاديث النبوية؛ انظر مقالة أميور غدير، "صحيفة"، EI2، مج ٨، ص ٨٣٤؛ ومحمد مصطفى عزمي، دراسات في أدب الحديث المبكر: مع تحقيق نقدي لبعض النصوص الأولية (بيروت، ١٩٦٨)، ص ١٨٨-١٩٩.
٢٤. من أجل لائحة كاملة بأعماله ومصادره انظر إ. ق. بوناوالا، *Biobibliography of Isma'ili Literature* (مالابو، ١٩٧٧)، ص ٤٨-٦٨. وأعمل حالياً على إعادة نشره بطبعة معدلة ومنقحة.
٢٥. انظر قسماً بعنوان "خبر من نأخذ العلم عنهم، ومن يجب أن نرددهم ونرفض أقوالهم" في القاضي النعمان، دعائم الإسلام، مج ١، "كتاب العبادات"، من ترجمة آصف فيضي بعنوان *Da'im al-Islam of al-Qadi al-Nu'man*. وأعاد بوناوالا نشره بطبعة معدلة مع حواشٍ (نيودلهي، ٢٠٠٢)، ص ١٠٤-١٢٢.
٢٦. القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، تح. شمعون لوخندوالا (سيبلا، ١٩٧٢).
٢٧. جوزيف شاخت، "أحكام"، EI2، مج ١، ص ٢٥٦.
٢٨. نورمان كالدر، "تقليد"، EI2، مج ١، ص ١٣٧.

٢٩. مونيك برنارد، "إجماع"، *EI2*، مج ٣، ص ١٠٢٣.
٣٠. كان ثمة إحساس بأن "النظر" شيء مستحدث كالرأي والقياس في الفقه. هانز داهير، "نظر"، *EI2*، مج ٧، ص ١٠٥٠.
٣١. مونيك برنارد، "قياس"، *EI2*، مج ٣، ص ١٠٢٣.
٣٢. وهو مبدأ استخدمه المالكيون والأحناف. رودى باريت، "استحسان"، *EI2*، مج ٤، ص ٢٥٥.
٣٣. روجر أرنالدز، "منطق"، *EI2*، مج ٦، ص ٤٤٢.
٣٤. جوزيف شاخ، "أصحاب الرأي"، *EI2*، مج ١، ص ٦٩١.
٣٥. طيفاً لإدريس عماد الدين كانت بعنوان الرسالة المصرية في الرد على الشافعي، وتألفت من جزئين كبيرين. انظر إدريس عماد الدين، عيون الأخبار، تح. محمد اليعلوي في تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب: القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار للداعي إدريس عماد الدين (بيروت، ١٩٨٥)، ص ٥٦٥.
٣٦. اسمه الكامل هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغلادي، ويُعتبر الفقيه الشافعي الأبرز بعد صحابة الشافعي نفسه، وكان يُصنّف في مرتبة أعلى من مرتبة المُزني، تلميذ الشافعي، المتوفى في مصر سنة ٢٦٤ / ٨٧٨. ويُنسب لابن سريج تصنيف ما يزيد على ٤٠٠ عنواناً لكن لم تكتب النجاة لأي منها. انظر ابن النديم، كتاب الفهرست، تح. رضا تجدد (طهران، ١٩٧١)، ص ٢٦٦؛ جوزيف شاخ، "ابن سريج"، *EI2*، مج ٣، ص ٩٤٩. وذكر هذا الرد إدريس، عيون الأخبار، ص ٥٦٥، ويقول إنه تكون من قسمين.
٣٧. في طبعته لعيون الأخبار فضل محمد اليعلوي قراءة "العُتي / العُتي / العُتي" دون إعراب، بينما ذكر مصطفى غالب في طبعته (بيروت، ١٩٨٤، ط ٢، مج ٦، ص ٤٨) القراءة ذاتها مُستبدلاً للقاف بالكاف. وكذلك فعل محققا كتاب العيون، محمود فاخوري ومحمد كمال (دمشق، ٢٠٠٧)، حيث ذكرا قراءة اليعلوي وأعربا الكلمة لثُقرأ "العُتي". كما قاما بنسخ حاشية اليعلوي دون الإشارة إلى المصدر. أما الفضل في القراءة الصحيحة، واعتقد أن القراءة الصحيحة يجب أن تكون عيون الأخبار وصحيح الآثار، لأنه ليس لفنون الآثار معنى في هذا السياق.
٣٨. من بين مُعلمي العُتيبي في الأندلس العالم المشهور يحيى بن يحيى الليثي (ت. ٢٣٤ / ٨٤٨)، الناقل لكتاب مالك، القوطاً، إلى شمال أفريقية والأندلس. وكان قد درس، خلال رحلته إلى المشرق، على يد سحنون (ت. ٢٤٠ / ٨٥٤)، مؤلف كتاب المدونة، الذي يعتبر أساس انتشار مذهب مالك في الغرب المسلم في العصر الوسيط. آنا فرنانديز فيلكس، "العُتيبي"، *EI2*، مج ١٠، ص ٩٤٥.
٣٩. س. م. ستيرن، "أبو يزيد مخلد بن كيداد النكاري"، *EI2*، مج ١، ص ١٦٣.
٤٠. فرحات دشراوي، "المنصور بالله، إسماعيل"، *EI2*، مج ٦، ص ٤٣٤.
٤١. كان ابن قتيبة متكلماً سنياً وكاتباً مشهوراً في مجال الأدب. انظر جيرارد ليكومت، *Ibn Qutayba (mort en 276/889): L'Homme, son oeuvre, ses idées* (دمشق، ١٩٦٥)؛ ومقالته، "ابن قتيبة"، *EI2*، مج ٣، ص ٨٤٤.
٤٢. تحمل كلمة "بيان" عدة معانٍ متنوعة، وقد وردت في ثلاث مناسبات منفصلة في القرآن: ١٣٨: ١٣؛ ٥٥: ١٩؛ ٧٥: ١٩. وهي تُدل على الوسائل المستعملة لجعل شيء ما ظاهراً. وهذه من نوعين: الأول دليل ظرفي، والآخر دليل مروي إما شفاهاً أو كتابةً؛ انظر إدوارد لين، *Arabic- English Lexicon* (كمبريدج، ١٩٨٤)؛ وهي طبعة مُعادة لطبعة أصلية حجرية سنة ١٨٦٣).

٤٣. مخطوطة رقم ١١٦٤ (Ar 1, ZA)، مجموعة زاهد علي، مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن. وكان المرحوم الدكتور عبد علي، ابن زاهد علي، قد منحني إذناً بتصوير نسخة من المخطوطة لاستخدامي الشخصي. لوصف المخطوطة انظر ديليا كورتيس، *Arabic Ismaili Manuscripts* (لندن، ٢٠٠٣)، ص ١٥٦-١٥٧ (رقم ٤٠). ثمة خطأ في المطبع الوارد في الكاتالوك. والكلمة الصحيحة هي "برضاته" بدلاً من "برضاته".
٤٤. النص العربي في الملحق، رقم ٤٤.
٤٥. ابن قتيبة، أدب الكاتب، تح. علي فاعور (ط. ٣، بيروت، ٢٠٠٣). ويمكن ترجمة العنوان إلى الإنكليزية بعدة أشكال، *The writer's Guide* أو *Manual of Stylistic* أو *Manual for the Use of the Secretary*. حظي باهتمام كبير وانتشار واسع منذ القرن الرابع/ العاشر. انظر إسحق موسى حسيني [= الحسيني]، *The Life and Works of Ibn Qutayba* (بيروت، ١٩٥٠)، ص ٧٧-٧٨. وهذه أول دراسة شاملة لابن قتيبة بالإنكليزية. ليكومت، *Ibn Qutayba*، ص ١٠٢-١٠٧ وعُدّد ليكومت في قائمة نسخ مخطوطة أدب الكاتب، مع تعليقات وترجمة جزئية.
٤٦. النعمان، الرسالة ذات البيان، ورقة ١، والنص العربي في الملحق، رقم ٤٦.
٤٧. وهي جمع كلمة "كاتب"، وتعني الناسخ أو السكرتير. وكان ثمة تدريب عالٍ في فن الكتابة، وشكلوا طبقة خاصة مسؤولة عن إعداد الوثائق والمراسلات الرسمية باسم المسؤولين في الطبقة الحاكمة. لمزيد من التفاصيل انظر الفلقشدي (ت. ٨٢١/١٤١٨)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تح. محمد حسين شمس الدين (بيروت، ١٩٨٧)، وخاصة المجلد ١. وحول مختلف فئات الكتاب وتصنيفاتهم انظر البطليوسي، الاقصاب في شرح أدب الكاتب، تح. عبد الله البستاني (بيروت، ١٩٠١)، ص ٦٦-٨٢.
٤٨. مفهوم الأدب في العربية مفهوم غني ومعقد، وقد توسعت محتوياته لتصبح الدراسات الإنسانية بعد ضم العلوم غير العربية إليها في الفترة الأولى من العصر العباسي. ويُعدّ الجاحظ وأبو حيان التوحيدي والتوخي المبدعين الحقيقيين لهذا المفهوم المُكبر من الأدب. ومن معاه "الثقافة العامة الضرورية" لأي شخص يتمتع بتعليم متفوق ثم اشتقاق معناه المحدد، "العلم الضروري للقيام بالمهام والوظائف الاجتماعية". وبهذا الشكل نستطيع التحدث عن أدب الكاتب، أي الثقافة المطلوبة لتولي وظيفة السكرتير. انظر فرانسيسكو غابرييلي، "أدب"، *EI2*، مج ١، ص ١٧٥.
٤٩. سي. إ. بوزورث، "أدب الإدارة"، في ميشيل يونغ، مح.، *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* (كمبريدج، ١٩٩٠)، ص ١٥٥-١٦٧.
٥٠. المقرئزي، كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تح. أيمن فؤاد سيد (لندن، ٢٠٠٢)، ص ٣٣٦.
٥١. المعز لدين الله، أبو تميم معد، أدعية الأيام السبعة، تح. إسماعيل بوناوالا (بيروت، ٢٠٠٦)، المقدمة العربية.
٥٢. تبريزي، مشكاة المصابيح، تح. محمد نصر الدين الباني (دمشق، ١٩٦١)، مج ٢، ص ٣٤١، ٣٤٣؛ الترجمة الإنكليزية، جيمس روبسون (لاهور، ١٩٧٥)، مج ١، ص ٨٠٠، ٨٠٢. وقام مسلم والترمذي بنقل هذا الحديث. وتقول الرواية الأخرى للنص عند مسلم: "اليّة على من ادّعى واليمين على من أنكر". انظر أيضاً النعمان، دعائم الإسلام: التشريعات الخاصة بالمعاملات الإنسانية، ترجمة آصف فيضي، وأعاد ترجمتها إسماعيل بوناوالا (نيودلهي، ٢٠٠٤)، مج ٢، ص ٥٢٥-٥٣٠.

٥٣. ويمكن ترجمة الحديث على النحو التالي أيضاً: "أي ربح يحصل بعد البيع يعود للبشاري". يقول الحديث الذي رواه البغوي في كتابه شرح السنة، وورد عند تبريزي: "قال مخلص بن خفاف: اشترت عبداً وجعلته يكسب شيئاً لي، ثم اكتشفت أنّ فيه عيباً فرفعت قضية أمام عمر بن عبد العزيز فحكم لي بإعادته، لكنه حكم عليّ بوجوب إعادة ما كان قد كسبه. ذهبت إلى عروة وأخبرته، فأجابني أنه سيذهب تلك الليلة إليه [عمر بن عبد العزيز] ويخبره بما كان قد سمعه من عائشة حول قضية مشابهة كان رسول الله قد حكم فيها وبين أن أي كسب يذهب إلى من يتحمل المسؤولية. وذهب عروة إليه، فحكم لي بالاحتفاظ بما كسبت وأخذته من الشخص الذي كان قد حكم له فيه". تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ١٠٢؛ الترجمة الإنكليزية، مج ١، ص ٦١٥. لين، معجم، خ - ر - ج.
٥٤. تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ٢٧٤؛ التر.، مج ١، ص ٧٤٧. وروى كل من البخاري ومسلم هذا الحديث. انظر لين، معجم، ج - ب - ر.
٥٥. روى سعيد بن المسيب قول النبي محمد: "لا يضيع عهد علي صاحبك عندما لا يوفى في وقته. وأي زيادة في قيمته أو خسارة يتحملها صاحبه". ويعلق تبريزي بأن رواية الحديث، الشافعي، رواه في صورة الحديث الثرسل (الذي لم يذكر اسم رواه عن النبي في سلسلة السند). تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ١٠٥؛ التر.، مج ١، ص ٦١٧؛ لين، معجم، ر - ه - ن.
٥٦. تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ١٢٢؛ التر.، مج ١، ص ٦٣٢. رواه أبو داود والترمذي.
٥٧. "عارية" مصطلح يعني إعاره شيء إلى شخص آخر أو جعله في تصرفه دون مقابل. وإعادة ذلك الشيء أمر ملزم ما دام ذلك الشيء موجوداً، فإذا تلف فإن الشخص الذي استعاره يتحمل دفع قيمته. لين، معجم، ع - و - ر.
٥٨. تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ١٢٢؛ التر.، مج ١، ص ٦١٢. وتقول رواية أبي داود: "العارية مضمونة"، أي إن القرض مكفولة بإعادته.
٥٩. يمكن ترجمة هذه العبارة على النحو التالي: "من يضمن فهو مسؤول". تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ١٢٢؛ التر.، مج ١، ص ٦٣٢. رواه أبو داود والترمذي.
٦٠. تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ١٥٦؛ التر.، مج ١، ص ٦٥٦. رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي.
٦١. المصدر السابق، مج ٢، ص ٢٩٧-٢٩٨؛ التر.، مج ١، ص ٧٦٦. رواه مالك وأبو داود وابن ماجه والترمذي والنسائي والدارمي.
٦٢. النعمان، دعائم، مج ٢، ص ٤١٥.
٦٣. لين، معجم، غ - ل - ق.
٦٤. تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ٨٤-٨٥؛ التر.، مج ١، ص ٦٠٠-٦٠١. رواه البخاري ومسلم؛ النعمان، دعائم، مج ٢، ص ٣١-٣٢.
٦٥. تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ١٢٤؛ التر.، مج ١، ص ٦٣٣. رواه البخاري.
٦٦. مالك بن أنس، الموطأ، تج. فاروق سعد (بيروت، ١٩٨١)، ص ٤٨٣؛ وانظر أريست ح. ويسيك، *Concordance et indices de la tradition musulmane* (لندن، ١٩٦٢)، ط - ل - ق.
٦٧. النعمان، دعائم، مج ٢، ص ١٣. وطبقاً للبخاري ومسلم، فإن المزانية محرمة.
٦٨. يروي المسلمون كامل الحديث المذكور أعلاه. تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ٩٢-٩٣؛ التر.، مج ١، ص ٦٠٧-٦٠٨.

٦٩. المصدر السابق، ص ٩٨-٩٩، الترمذ، ص ٦١٢ حيث يضيف رويسون: "مادة تعود للبائع حتى إتمام صفقة البيع. وله حق الانتفاع بها ومسؤول عن فقدانها ما دامت في ملكيته. ولا يحق للشاري الادعاء بأي كسب منها حتى تصبح في ملكيته". رواه الترمذي وأبو داود والنسائي.
٧٠. المصدر السابق، ص ٩٨، الترمذ، ص ٦١٢، رواه مالك والترمذي وأبو داود والنسائي.
٧١. المصدر السابق، رواه الترمذي وأبو داود والنسائي؛ انظر أيضاً النعمان، دعاليم، مج ٢، ص ١٩.
٧٢. النعمان، دعاليم، مج ٢، ص ١٢٠ تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ٩٨، الترمذ، مج ١، ص ٦١٢، رواه الترمذي وأبو داود والنسائي.
٧٣. "بيع الغرر" يعني البيع غير المعروف ما إذا كان سيتم تسليمه أم لا، كبيع السمك في الماء. النعمان، دعاليم، مج ٢، ص ٩٩ تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ٩٨، الترمذ، مج ١، ص ٦١١. رواه أبو داود.
٧٤. لبن، معجم، ر-و-ض.
٧٥. النعمان، دعاليم، مج ٢، ص ١٢٠ تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ٩٧، الترمذ، مج ١، ص ٦١١، حيث يضيف رويسون: "وهذا يسمح للرجل الذي يعجز عن سداد دين في وقته بالحصول على مهلة إضافية مقابل مبلغ إضافي من المال، أو عندما يوافق شخص على بيع مادة يدين بها لشخص آخر إلى شخص يكون صاحب البضاعة مدينًا له بمبلغ من المال". رواه الدارقطني.
٧٦. دعاليم، ص ١٩، مشكاة، ص ٩٤، الترمذ، ص ٦٠٨. رواه البخاري ومسلم.
٧٧. النعمان، الرسالة ذات البيان، الورقة ١-٢. النص العربي في الملحق رقم ٧٧. والاقتياس من ابن قتيبة يتزامن مع التحقيق المطبوع من أدب الكاتب، ص ١٥-١٦ مع اختلاف طفيف. والإضافات ضمن الحاصلات المربعة هي من النص المطبوع لأدب الكاتب.
٧٨. صنف ابن قتيبة كتابه أدب الكاتب عندما كان في الثالثة والعشرين من عمره. انظر الحسيني، *Life and Works*، ص ٤٠، وليكومت، *Ibn Qutayba*، ص ٣٢-٣٣، ٨٥-٨٦. غير أن السيد أحمد صقر، محقق كتاب ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن (ط ٣، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٠-٤٢)، يؤكد أن تأليف كتاب أدب الكاتب كان في عهد المعتمد، الذي تولى الخلافة سنة ٨٧٠/٢٥٦، على الرغم من أن الإهداء كان إلى الوزير أبي الحسن عبيد الله بن حقان. ويُضيف أن الطاهريين كانوا الرعاة الأوائل لابن قتيبة. ويكفي القول هنا إن هذه الإشكالية هي خارج نطاق الدراسة الحالية. ويضع عبد الحميد الجندى (ابن قتيبة: العالم والناقد والأديب، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٤٧-١٤٨) كتاب أدب الكاتب في المرتبة العاشرة عندما يعدّد مؤلفات ابن قتيبة (أي بعد كتاب الشعر والشعراء وقبل كتاب عيون الأخبار). لكن ترتيب الجندى الزمني لمؤلفات ابن قتيبة لم يوثق بأدلة داخلية ولا بشواهد خارجية مستقلة. فالكاتب، في الأصل، أطروحة دكتوراه في مصر سنة ١٩٥٤. وهو يدافع عن ابن قتيبة كمعتنق لآراء أهل السنة والجماعة، لكنه يظهر متوازناً في معالجته لدجوانب الأدبية عند هذا الكاتب.
٧٩. جرى التشديد على هذه النقطة عند أحد شراح أدب الكاتب، هو البطليوسي في كتابه الانقضاء، ص ٦٧.
٨٠. وهو يتناول بالدراسة الاستخدام الصحيح للغة والكلمات والعبارات والمصطلحات، ويفظي مجالاً واسعاً من الموضوعات كالحیوانات والطيور والحشرات والبشر والطعام والشراب واللباس والسلاح، إلخ، وتشتمل في بعض الأحيان على تعليمات حول كيفية استخدامها الصحيح.
٨١. وتتضمن أحكام الكتابة والصرف، كحذف بعض الأحرف واستخدام بعض أدوات النحو، إلخ.

٨٢. رينولد آ. نيكلسون، *A Literary History of the Arabs* (كمبريدج، ١٩٥٣)، ص ٣٤٦؛ الحسيني، *Life and Works*، ص ٧٩؛ ليكومت، *Ibn Qutayba*، ص ١٠٦.
٨٣. ابن قتيبة، عيون الأخبار، تح. أحمد زكي العدوي (بيروت، لا ت.؛ أعيد طبعه في القاهرة، ١٩٢٥)، مج ١، تاء، ياء. وانظر الملحق رقم ٨٣.
٨٤. واشمئزاز ابن قتيبة ليس من الكتاب فقط، ولكن من الطبقة المتعلمة في زمانه، وهو ما يظهر في المقدمة. وللملاحظة حول البسملة والحمدلة انظر الملحق رقم ٨٤.
٨٥. وهذه إشارة إلى كتاب ابن السكيت (ت. حوالي ٨٥٨/٢٤٤)، عالم اللغة والمعجمي المشهور ومؤلف إصلاح المنطق، تح. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٤٩)، وانظر مقالة "ابن السكيت" في *EI2*، مج ٣، ص ٩٤٠.
٨٦. ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج ٣، ص ٤٤٣؛ التز.، مج ٢، ص ٢٣؛ والملحق رقم ٨٦.
٨٧. شرح البطليوسي في كتابه الاقتضاب الصعوبات الموجودة في كتاب ابن قتيبة بطريقة شديدة التدقيق والتحصيل، وبين الأخطاء التي وقع فيها المؤلف. وبالجملة فإن عدد الشروحات لكتاب ابن قتيبة لا يقل عن عشرة. انظر الحسيني، *Life and Works*، ص ٧٧-٧٨، ومقدمة أحمد صقر لكتاب تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، ص ٢١-٢٣؛ ليكومت، *Ibn Qutayba*، ص ١٠٤-١٠٦؛ ومقالة ليفي-بروفانسيل، "البطليوسي"، *EI2*، مج ١، ص ١٠٩٢.
٨٨. جوزيف شاخت، "ابن راهويه"، *EI2*، مج ٣، ص ٩٠٢.
٨٩. بيرنهارد ليوين، "أبو حاتم السجستاني"، *EI2*، مج ١، ص ١٢٥.
٩٠. كان أبو سعيد عبد الملك بن قُريب الأصمعي (ت. ٢١٣/٨٢٨) عالماً بفقهاء اللغة. انظر ب. ليوين، "الأصمعي"، *EI2*، مج ١، ص ٧١٧.
٩١. وكان أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت. ٢٠٩/٨٢٤) عالماً بفقهاء اللغة أيضاً؛ انظر هـ. جب، "أبو عبيدة"، *EI2*، مج ١، ص ١٥٨.
٩٢. حول تقويم نقدي لحياة ابن قتيبة وفكره انظر الحسيني، *Life and Works*، وليكومت، *Ibn Qutayba*.
٩٣. ليكومت، "ابن قتيبة"، *EI2*، مج ٣، ص ٨٤٤.
٩٤. النعمان، الرسالة ذات البيان، ورقة ٤٢؛ النص العربي في الملحق رقم ٩٤.
٩٥. عبارة تحقيرية استخدمها النعمان وغيره من المؤلفين الإسماعيليين في الإشارة إلى أصحاب الحديث. انظر مقالة "حشوية"، *EI2*، مج ٣، ص ٢٦٩.
٩٦. النعمان، الرسالة ذات البيان، ورقة ٤٢؛ النص في الملحق رقم ٩٦.
٩٧. المصدر السابق، ورقة ٢-٣؛ والملحق رقم ٩٧.
٩٨. ابن قتيبة، كتاب المعارف، تح. ثروت عكاشة (ط ٢، القاهرة، ١٩٦٩)، ص ١٢١٣؛ والنص في الملحق رقم ٩٨.
٩٩. المصدر السابق، ص ٣٥١؛ والملحق رقم ٩٩.
١٠٠. أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين (ط ٢، النجف، ١٩٦٥)، ص ٩٧.
١٠١. ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمثنية، تح. محمود عمر بن أبي عمر (الرياض، ١٩٩١)، ص ٥٤؛ والملحق رقم ١٠١.
١٠٢. الحسيني، *Life and Works*، ص ١٧، ٨٩؛ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تح. إسماعيل الخطيب السلفي (القاهرة، ١٩٠٨)، ص ١٩٢-١٩٣، ٣١٩.

١٠٣. محمد زبير صديقي، أدب الحديث: أصوله وتطورته وخصائصه الخاصة ونقده (كلكتا، ١٩٦١)، ص ١١٦-١١٨. وكان لابن قتيبة المعجبون به ومنتقوه، وقد خصص أحمد صقر أكثر من عشرين صفحة من مقدمته لكتاب ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن (ص ٣٧-٥٩) للدفاع عن الكاتب.
١٠٤. النص العربي في الملحق رقم ١٠٤؛ وكما ورد عند ثروت عكاشة في مقدمة تحقيقه لكتاب ابن قتيبة المعارف، ص ٥٨، وعند أحمد زكي العدوي في تحقيقه لكتاب ابن قتيبة عيون الأخبار، مج ٤، ص ١٧. أما في تأويل مختلف الحديث، ص ٢٥٨-٢٨٤، فيحاول ابن قتيبة الدفاع عن نفسه وعن حزبه، أصحاب الحديث، ضد تهمة التشبيه أو نسبة الصفات الإنسانية إلى الله؛ ويجادل بأن "الرؤيا" هي "العلم"، فقط ليثبت فيما بعد أنه مستم رؤية الله في الآخرة. ويشير المدافعون عن ابن قتيبة إلى أنه صنّف رسالة ضد المشبهة. وبينما هذه هي الحال، إلا أنه يؤكد، مع ذلك، الاستخدام القرآني الرمزي للغة الأنثروبولوجية بطريقة مماثلة لنظرية "بلا كيف" الأشعرية. وورد نص ابن قتيبة في الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، ص ٥٣، في الملحق رقم ١٠٤. وقام ليكومت بتلخيص وجهة نظر ابن قتيبة حول هذه القضية بصورة دقيقة، انظر كتابه *Ibn Qutayba*، ص ٢٢٠. وحول الرؤيا والتشبيه انظر دانيال جيماري، "رؤية الله"، *EI2*، مج ٨، ص ٦٤٩؛ جوزيف فان إيس، "تشبيه وتنزيه"، *EI2*، مج ١٠، ص ٣٤١.
١٠٥. انظر جيمس رويسون، "الحاكم النيسابوري"، *EI2*، مج ٣، ص ٨٢.
١٠٦. مقدمة أحمد زكي العدوي لكتاب ابن قتيبة عيون الأخبار، مج ٤، ص ١٧؛ والنص العربي في الملحق رقم ١٠٦.
١٠٧. الحسيني، *Life and Works*، ص ٢٩-٣٩، ٨٩، حيث يقول إن ابن قتيبة أخذ عن معلميه أحاديث عديدة مزيفة، ومع ذلك لم يتردد في قبولها. انظر أيضاً ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.
١٠٨. جيمس رويسون، "اليهقي"، *EI2*، مج ١، ص ١١٣.
١٠٩. كانت الكرامية فرقة اشتهرت في الفترة من القرن الثالث/ التاسع وحتى حقبة الغزو المغولي، وخاصة في المناطق الإيرانية، وكانوا حُرّفين ومشبهة. انظر بوزورث، "كرامية"، *EI2*، مج ٤، ص ٦٦٧؛ وكما وردت عند ثروت عكاشة في مقدمة تحقيقه لكتاب ابن قتيبة المعارف، ص ٥٨.
١١٠. النص العربي في الملحق رقم ١١٠. انظر أيضاً مقدمة أحمد العدوي لكتاب ابن قتيبة عيون الأخبار، مج ٤، ص ١٧. وكان هناك من دافع عن ابن قتيبة كابن تيمية والخطيب البغدادي.
١١١. غوثير هـ. آ. جوينبول، "سنة"، *EI2*، مج ٩، ص ٨٧٨.
١١٢. الحكم معقّد حتى عندما يختلف الشاري مع البائع. لمزيد من التفاصيل انظر أبي عبد الله محمد بن نصر المروزي، اختلاف الفقهاء، تح. محمد طاهر حكيم (الرياض، ٢٠٠٠)، ص ٥٣٦-٥٣٩.
١١٣. أصبحت كلمة حدّ (ج. حدود) تسمية تطلق على عقوبة بعض الأفعال الممنوعة أو الموضوعة تحت بند التحريم في القرآن مع عقوبة محددة لها، كالسرقة وقطع الطريق والزنا وشرب الخمر، إلخ. انظر كازادو فو وجوزيف شاخت، "حدّ"، *EI2*، مج ٣، ص ٢٠.
١١٤. هذه عقوبات اختيارية لم يحدد القرآن ولا السنة نوع الاعتداءات التي تستوجبها، فُتركت لاختيار القاضي. وإبلي هيفينغ وعز الدين، "تعزير"، *EI2*، مج ١٠، ص ٤٠٥.
١١٥. النعمان، دعائم، مج ٢، ص ٤٢٠؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح. محمد الأحمد (بيروت، ١٩٩٦)، مج ٢، ص ٤٢١؛ الترجمة الإنكليزية، عمران إحسان خان نيازي، *The Distinguished Jurist's Primer* (ريدنغ، ٢٠٠٠)، مج ٢، ص ٥١٢-٥١٣.
١١٦. ج. بيلرسون وي. لينت، "قسام"، *EI2*، مج ٤، ص ٦٨٧.

١١٧. تبريزي، مشكاة، مج ٢، ص ٢٧٩-٢٨٠؛ التر.، مج ١، ص ٧٥١؛ رواه البحاري ومسلم وأبو داوود. وجميع المصادر تقول إن النبي نفسه هو من دفع البنية. ويقول النعمان أيضاً بهذا الرأي، دعائم، مج ٢، ص ٤٢٧-٤٢٨؛ ولزميد من التفاصيل انظر ابن رشد، بداية المعجهد، مج ٢، ص ٤٢٣-٤٢٧، التر.، مج ٢، ص ٥١٥-٥٢١.
١١٨. بالطبع ليس ثمة من إجماع حول هوية "أولي الأمر منكم". الشيعة تقول هم الأئمة، انظر النعمان، دعائم، مج ١، ص ٢٧؛ وثمة ذكرٌ لزميد من المصادر هناك.
١١٩. حول مناقشة مفصلة لهذه المسائل انظر "كتاب الأقضية [أو الأحكام]" في ابن رشد، بداية المعجهد، مج ٢، ص ٤٥٥-٤٧٠، التر.، مج ٢، ص ٥٥٣-٥٧٢. ويتناول "كتاب الأقضية" المسائل التالية: تحديد الأشخاص الذين يُسمح لهم بإصدار الأحكام؛ المسائل التي تكون الأحكام فيها صالحة؛ تحديد أسس الحكم (وهي مقسمة إلى (١) الشهادة و(٢) اليمين و(٣) قبول المدعى عليه باليمين أو رفضه له)؛ وطريقة إصدار الحكم؛ وتوقيت إصدار الحكم.
١٢٠. النعمان، كتاب الإيضاح، فصل "الصلاة"، تح. محمد كاظم رحمتي في مبراث حديث شيعه، تح. مهدي مهريزي وعلي صدراتي خوني (قم، ٢٠٠٣)، مج ١٠، ص ٣٥-٢١٨.
١٢١. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٤١-٤٤٢.
١٢٢. الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح. داوود سلوم (بيروت، ٢٠٠٤)، ص ٦٧٩.
١٢٣. النعمان، المجالس والمسائر، تح. ح. الفقي (تونس، ١٩٧٨)، ص ١٥٩-٦٤.
١٢٤. الحسيني، *Life and Works*، ص ٨٣.
١٢٥. ليكومت، *Ibn Qutayba*، ص ٤٢١-٤٧٧.
١٢٦. المصدر السابق، ص ٤٧٦-٤٧٧.
١٢٧. تمّ الانتهاء من كتابة هذه المقالة في حزيران/ يونيو ٢٠٠٨.

ملحق

n. 44	بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الأكرمين.
colophon	قد وقع الفراغ من هذه النسخة الشريفة بعون الله وحسن توفيقه، ومادة وليه في أرضه، سلام الله عليه، وداعيه داعي الدعاة، ومنبع البركات، الشيخ محمد عز الهدى والدين، خلد الله بقاءه أيد الأبدن ودهر الداهرين بمحمد وآله أجمعين، في اليوم الثالث عشر من شهر رجب الأصب من سنة 1233 في درس الداعي المذكور، حفظه الله تعالى، في بلدة سورت بندر، حفظها الله تعالى.
n. 46	أسعدك الله بطاعته، واستعملك بمرضاته، ووفقك الله لما يُرضيك ويُرضي وليه، وأعان: على ما استكفأك، وأقامك له. كنت أحضرتني، وأحضرك الله التوفيق، كتاب عبد الله بن مسلم بن قتيبة الذي ألفه في تقويم اللسان واليد والإعراب، وسماه كتاب أدب الكاتب [كما صحح زاهد علي في الحاشية، وفي الأصل: آداب الكتاب]، وذكرت لي أنك أخذت الأمراء السادة، وُلد أمير المؤمنين مولانا وسيدنا صلوات الله عليه بحفظه لما فيه من فنون العلم والمعرفة، وأثبت لهم مجمله، وأوضحت لهم مشكله، وفتحت لهم مقفله ليفهموه، وليعلموا علم ما فيه. وإنك وقفت منه على فصل فيه ذكر جميل من القول في الفقه. سألتني عن معانيها لتبين لهم ذلك فيما أثبتته، وثبتته لهم فيما أثبتته حسبنا صنعت من ذلك فيما وقفت عليه وعرفته. وقرأت علي الفصل من الكتاب، وأجبتك عما سألت عنه من بيان ما فيه، وشرحت لك معانيه، وأوقفك على الصحيح من غير الصحيح منه. فسألت بسط ذلك لك في كتاب ليكون أثبت للحفظ، وأوضح في البيان، واسلم من الزيادة والنقصان. فرأيت بسط ذلك كما سألت ليكون أبلغ في معرفة ما يستفيدة الأمراء.

n. 77	<p>ذكر ابن قتيبة في هذا الكتاب ما ينبغي لطالب العلم والأدب أن يعلمه، ويأخذ نفسه بحفظه وتعلمه. فذكر وجوها من العلوم، ثم قال: [ولا يُدَّله] - مع ذلك - من النظر في جُمَلِ الفقه، ومعرفة أصوله من حديث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله [وسلم] وصحابه، كقوله: أَلَيْسَ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينِ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ؛ وَالْخَرَجُ بِالضَّامِنِ؛ وَجَرْحُ الْعَجَمَاءِ جِبَارٌ؛ وَلَا يَغْلُقُ الرَّهْنُ؛ وَالْمَنْحَةُ مَرْدُودَةٌ، الْعَارِيَةُ مُؤَدَّاةٌ؛ وَالزَّعِيمُ غَارِمٌ؛ وَلَا وَصِيَّةٌ لَوَارِثٍ؛ وَلَا قِطْعٌ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثْرٍ؛ وَلَا قَوْدٌ إِلَّا بِحَدِيدَةٍ، وَالْمَرْأَةُ تَعَاوِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثَلَاثٍ [الدِّبْيَةِ] دَيْتِهَا؛ وَلَا تَقْفَلُ الْعَاقِلَةُ عَمْدًا، وَلَا عَبْدًا، وَلَا صِلْحًا، وَلَا اعْتِرَافًا؛ وَلَا طَلَاقَ فِي إِغْلَاقٍ؛ وَالْيَبَّاعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا؛ وَالْجَارُ أَحَقُّ بِصَفِيهِ؛ وَالطَّلَاقُ بِالرَّجَالِ؛ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ؛ وَكَتْمُهُ فِي الْبَيْعِ عَنِ الْمُخَابَرَةِ، وَالْمُحَاقَلَةُ، وَالْمُزَانَّةُ، وَالْمُعَاوَمَةُ، [وَالثَّنْيَا]؛ وَعَنِ الشَّرْطَيْنِ [شَرْطَيْنِ] فِي بَيْعٍ؛ وَعَنِ بَيْعِ وَسَلَفٍ؛ وَعَنِ بَيْعِ الْغَرَزِ؛ وَعَنِ بَيْعِ الْمُوَاصَفَةِ؛ وَعَنِ الْكَالِيِّ بِالْكَالِيِّ؛ وَعَنْ تَلْقَى الرُّكْبَانِ، [فِي أَشْبَاهٍ لِهَذَا كَثِيرَةٍ، إِذَا هُوَ حَفَظَهَا، وَتَفَهَّمْ مَعَانِيَهَا وَتَدَبَّرَهَا، أَغْنَتْهُ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ كَثِيرٍ مِنْ إِطَالَةِ الْفُقَهَاءِ.]</p>
n. 83	<p>وإني كنتُ تكلفتُ لمُغفلِ التَّأْدِيبِ مِنَ الْكِتَابِ كِتَابًا فِي الْمَعْرِفَةِ وَفِي تَقْوِيمِ اللِّسَانِ وَالْيَدِ... وَشَرَّطْتُ عَلَيْهِ مَعَ تَعَلُّمِ ذَلِكَ تَحْفَظَ عَيُونَ الْحَدِيثِ لِيُدْخِلَهَا فِي تَضَاعِيفِ سَطُورِهِ مِمَّا إِذَا كَاتَبَ، وَيَسْتَعِينُ بِمَا فِيهَا مِنْ مَعْنَى لَطِيفٍ، وَلَفْظٍ خَفِيفٍ حَسَنٍ، إِذَا حَاوَرَ.</p>
n. 84	<p>فإني رأيتُ أَكْثَرَ أَهْلِ زَمَانِنَا هَذَا عَنْ سَبِيلِ الْأَدَبِ نَاكِيبِينَ، وَمِنْ أَسْمِهِ مُتَطَيِّرِينَ، وَلَأَهْلُهُ كَارِهِينَ. أَمَّا النَّاشِئُ مِنْهُمْ فَرَاغَبٌ عَنِ التَّعْلِيمِ، وَالشَّادِي تَارِكٌ لِلزَّادِيَادِ، وَالتَّأْدِيبُ فِي عَنَفْوَانِ الشَّبَابِ نَاسٍ أَوْ مُتَنَاسٍ... فَالْعُلَمَاءُ مَغْمُورُونَ، وَبِكْرَةُ الْجَهْلِ مَقْمُوعُونَ حِينَ خَوِي نَجْمُ الْخَيْرِ، وَكَسِدَتْ سَوْقُ الْبَرِّ، وَبَارَتْ بِضَائِعُ أَهْلِهِ، وَصَارَ الْعِلْمُ عَارًا عَلَى صَاحِبِهِ، وَالْفَضْلُ نَقْصًا...</p>
n. 86	<p>وَالنَّاسُ يَقُولُونَ: إِنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ الْعِلْمِ يَقُولُونَ: إِنَّ أَدَبَ الْكَاتِبِ خُطْبَةٌ بِلَا كِتَابٍ، وَإِصْلَاحُ الْمَنْطِقِ كِتَابٌ بِلَا خُطْبَةٍ. وَهَذَا فِيهِ نَوْعٌ تَعْصَبُ عَلَيْهِ، فَإِنَّ أَدَبَ الْكَاتِبِ قَدْ حَوِيَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ مُفَتَّنٌ، وَمَا أَظُنَّ حَمَلَهُمْ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ إِلَّا أَنَّ الْخُطْبَةَ طَوِيلَةٌ.</p>
n. 94	<p>إِنَّ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ مُسْلِمٍ بَنَ قُتَيْبَةً وَإِنْ كَانَ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِاللِّسَانِ ثَقَةً فِيمَا رَوَاهُ مِنْ ذَلِكَ عَنْ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِهِ، وَحَسَنَ التَّأْلِيفِ فِيمَا جَمَعَهُ وَأَلَّفَهُ مِنْهُ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بِالثَّقَةِ وَلَا بِالْمَأْمُونِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ بِالْفَقْهِ، وَلَا هُوَ مِنْ أَهْلِهِ.</p>

n.96	وهو مع ذلك عدوّ من أعداء الله، وأعداء أوليائه، شديد النصب والطعن على الحق وأهله، حشويّ عامّي يذهب إلى التشبيه، ويدفع إمامة أهل بيت رسول الله صلّى الله عليه وعليهم، ويثبت إمامة أعدائهم.
n.97	ويخرج في ذلك عن حدود أكثر العامة، حتّى إنه ذكر في كتابه الذي سمّاه كتاب المعارف الحسين بن علي صلوات الله عليهما، فقال: وأمّا حسين، فكان يُكنى أبا عبد الله، خرج على يزيد، فوجّه إليه عبيد الله بن زياد عمر بن سعد بن أبي وقاص، فقتله سنان بن قيس النخعي.
n. 98	وأما الحسين بن عليّ بن أبي طالب، فكان يُكنى: أبا عبد الله، وخرج يُريد الكوفة، فوجّه إليه عبيد الله بن زياد عمر بن سعد بن أبي وقاص، فقتله سنان بن أبي أنس النخعي سنة إحدى وستين، يوم عاشوراء.
n. 99	وأما يزيد بن معاوية، فيُكنى أبا خالد، ولّى الخلافة، وأقبل الحسين بن عليّ، رضي الله تعالى عنهما، يريد الكوفة، وعليها عبيد الله بن زياد من قبل يزيد، فوجّه إليه عبيد الله عمر بن سعد بن أبي وقاص، فقاتله، فقتل الحسين، رحمة الله تعالى عليه ورضوانه.
n. 101	وأخرجوه [عثمان] بجهلهم من أئمة الهدى إلى جملة أئمة الفتن، ولم يوجبوا له اسم الخلافة لاختلاف الناس عليه، وأوجبوا ليزيد بن معاوية لإجماع الناس عليه... وجعلوا ابنه الحسين عليه السلام خارجياً... حلال الدم بقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: من خرج على أمّتي وهم جميع فاقتلوه كائناً من كان.
n. 104	وكان ابن قتيبة يميل إلى التشبيه: منحرفاً عن العترة، كلامه يدلّ عليه. [مجمل اعتقاد السلف في الصفات]. وعدل القول في هذه الأخبار أن تؤمن بما صحّ منها بنقل النقائط لها، فتؤمن بالرؤية والتجلي، وأنه يعجب وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه على العرش استوى، وبالنفس واليد من غير أن نقول في ذلك بكيفية أو حدّ أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت. فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غداً، إن شاء الله تعالى.
n. 106	ونقل السيوطي والداودي عن الحاكم [النيسابوري] قوله: أجمعت الأمة على أنه [أي ابن قتيبة] كذاب.
n. 110	كان ابن قتيبة يرى رأي الكرامية، ليس بين المشبهة والكرامية كبير فرق. فالكرامية هم أتباع محمد بن كرام، وكان يذهب إلى التحسيم والتشبيه، وينعى على عليّ صبره على ما جرى لعثمان.

”الرسالة المذهبة“ المنسوبة للقاضي النعمان: دليل هام على تبني الإسماعيلية الفاطمية للأفلاطونية المحدثة زمن المعز؟

دانيال دو سميت

نشر عارف تامر (١٩٢١-١٩٩٨)، أحد أفراد الجماعة النزارية الصغيرة من فرع محمد شاه (أو الجعفرية) في سورية^١، مجموعة من خمس رسائل إسماعيلية في السلمية سنة ١٩٥٦ تحمل عنوان خمس رسائل إسماعيلية. وضمن هذه المجموعة نجد ”الرسالة المذهبة“ التي قيل إن مؤلفها هو القاضي النعمان الذائع الصيت (ت. ٣٦٣ / ٩٧٤).^٢

لكن ليس لدينا من أثر مكتوب للنعمان يُشير إلى هذا النص ولم يجرِ - على مبلغ علمي على الأقل - الاستشهاد به في أي من أعمال المؤلفين الإسماعيليين اللاحقين. يضاف إلى ذلك أنه لا يبدو أن البهرة هم من نقلوه واحتفظوا به، إذ لا نجد له ذكراً في فهرست المجدوع (ت. حوالي ١١٨٤ / ١٧٧١) ولم يجرِ تصنيف أي من نسخ مخطوطاته في أي مكتبة من مكتبات الطيبة.^٣ وكذلك فإن محتويات الرسالة تبين أنها لا تشبه المسائل الفقهية التي تطبع معظم أعمال النعمان وكتابات بطابع خاص. ولذلك ليس من المدهش وجود شكوك حقيقية حول صحة نسبة النص إليه.^٤

غير أن متخصصين بارزين في الدراسات الإسماعيلية من أمثال ويلفريد مادلونغ وهانز هالم وفرهاد دفيري و، بتحفظ قليل، إيفس ماركيه (الذي لم يشكك في صحتها من أي ناحية) سبق لهم أن استمدوا بكثافة، ولو بحذر شديد، من هذه الرسالة وبنوا عليها. وينبع اهتمام هؤلاء الباحثين بـ "المذهبة" في جزء منه من مسألة إدخالها الفلسفة الأفلاطونية المحدثثة إلى ما قد يُسمى الإسماعيلية الفاطمية "الغربية" (أي الدعوة في شمال أفريقية ومصر) في عهد المعز.

وكان س. م. ستيرن وو. مادلونغ قد طورا حوالي ١٩٦٠، على أساس من نصوص محققة مؤخراً، نظرية تقول إنه جرى تبني الأفلاطونية المحدثثة في إيران وآسيا الوسطى منذ القرن العاشر الميلادي من قبل من يُسمون دعاة "الإسماعيلية القرمطية" الذين شكّلوا ما سُمي "المدرسة الفارسية" ومثلهم محمد النسفي (مؤسس الأفلاطونية الإسماعيلية المحدثثة) وأبو حاتم الرازي وأبو يعقوب السجستاني.^٦ وتمسك هانز هالم بالقول، وهو يبنى على النظريات التي قدمها كل من ستيرن ومادلونغ، إن الأفلاطونية المحدثثة ليست سوى طور لاحق من أطوار تطور الإسماعيلية. فقد قيل إن أوائل العقيدة الإسماعيلية، كما تطورت في شمال أفريقية واليمن، كانت قد أنتجت نظاماً كوزمولوجياً وستوريلوجياً [له علاقة بالكون وعقيدة النجاة] يمكن وصفه بـ "العرفاني" و "الميثولوجي" "السابق للفلسفة"؛ وهو نظام سيخضع فيما بعد في إيران وآسيا الوسطى لعملية إعادة صياغة باستخدام مفاهيم مأخوذة من الأفلاطونية المحدثثة على أيدي مؤلفين من "المدرسة الفارسية". ويُقال أيضاً إن أقدم النصوص الإسماعيلية الواصلة إلينا (ولا سيما تلك المنسوبة إلى جعفر بن منصور اليمن، ومنها كتاب الكشف) كانت في معظمها خلواً من أي تأثيرات أفلاطونية محدثة، بصورة مماثلة تماماً لما كانت عليه الكتابات النابعة من الدعوة الفاطمية الغربية، ولا سيما الرسالة لأبي عيسى المرشد التي اكتشفها ستيرن^٧ والإنتاج الغزير للقاضي النعمان.^٨ وعلى الرغم من تحفظات عبّر عنها إيفس ماركيه، الذي رأى أن الإسماعيلية لا بد من أنها قد أنتجت منذ بداياتها عقيدة فيضية مُشبعة بأفكار الأفلاطونية المحدثثة،^٩ وبالرغم من الشهادة المدهشة لأبي عبد الله بن الهيثم التي تؤكد وجود كتابات أفلاطونية محدثة متداولة بين حاشية أول الخلفاء الفاطميين في أفريقية،^{١٠} إلا أن النظرية التي تقدم بها

كلّ من ستيرن ومادلونغ وهالم وجدت قبولاً عند معظم العلماء والباحثين.^{١١} وهذا يعني، في حدّ ذاته، أن الأفلاطونية المحدثّة للإسماعيليين كانت بكاملها من أعمال الدعاة ”القرامطة“ في إيران وآسيا الوسطى، وأن الدعوة الفاطمية الغربية في شمال أفريقية ومصر لم تنبئها إلا لاحقاً في عهد إمامة المعز، لكن ليس من غير أن تثير قلقاً جدياً عند الإمام نفسه.^{١٢}

من هذا المنظور تحتل الرسالة المُذهبة مكانةً خاصة. فكان صدورها من داخل حاشية المعز عن مرجعية كانت موضع استشارة في مناسبات متعددة. وتأثرت الرسالة عميقاً بأفكار الأفلاطونية المحدثّة ونأملاتها، وكانت من تصنيف شخصية من وزن القاضي النعمان (وهو ”يقترّب من نهاية حياته“). وإذا ما تمّ تأكيد أن الرسالة هي للقاضي النعمان فإنها ستعكس التحوّل الراديكالي الذي أصاب الدعوة الفاطمية إبان عهد المعز. وهكذا فقد تصبح شهادة ذات قيمة عالية على دخول الأفلاطونية المحدثّة وتنبئها من قبل العقيدة ”الرسمية“ للفاطميين.^{١٣} وبكلمات أخرى، ربما كانت الرسالة المُذهبة تنبأ بالتأليف الأساسي للفلسفة الإسماعيلية الذي قام به حميد الدين الكرمانى (ت. حوالي ٤١١/١٠٢١) في كتابه راحة العقل بعد ذلك بعدة عقود.

وفي العام ١٩٨٨ ظهرت في بيروت طبعة جديدة من الرسالة المُذهبة لعارف تامر نفسه، ولكنها كانت تحمل هذه المرة اسم يعقوب بن كلس، وزير المعز الشهير (ت. ٣٨٠/٩٩١).^{١٤} يضاف إلى ذلك أنها تُقدّم نصّاً يختلف اختلافاً جوهرياً عن نص طبعة ١٩٥٦. وبرّر تامر في مقدمته لهذه الطبعة هذا التغيير المفاجئ بالإعلان عن اكتشاف مخطوطة أخرى للكتاب. ولذلك أجد من المفيد اقتباس توضيحات تامر بالكامل لأنها تتحدث بإسهاب عن الطرائق المتبعة في التحقيق:

في عام ١٩٥٦، أي منذ ستة وعشرين عاماً، قمت بطبع هذه الرسالة ”المُذهبة“ في إحدى مطابع بيروت على نفقتي الخاصة، في كتاب ضمّنته أربع رسائل فلسفية أخرى. وكنت قد عثرت على ثلاث نسخ من الرسالة المذكورة: الأولى في بلدة القدموس السورية، والثانية في قرية المفكر من أعمال سلمية، والثالثة في بلدة مصيف السورية أيضاً... ويبدو أن النسخ الثلاث نُسخَت حديثاً، ونقلت عن بعضها البعض، بدليل

عدم وجود فوارق كثيرة في ترتيبها وعباراتها.

وإنه لمن الغريب جداً أن تأتي النسخ الثلاث مغفلة من اسم المؤلف... في تلك الأيام، وكانت الدراسات الفاطمية لا تزال في المهد، لجأت إلى كتاب الدليل إلى الآداب الإسماعيلية لمؤلفه المستشرق المرحوم ف. إيفانوف وإلى غيره من المصادر الأخرى، فلم أعر على أي ذكر لهذه الرسالة، كما أنني تحرّيت أكثر مكثبات الهند واليمن وإيران ومصر وبغداد الخاصة بالمخطوطات الفاطمية، فلم أعر على أي نسخة منها، حتى إن العلماء والمهتمين بهذه الدراسات لم يكن لديهم أي فكرة عن المخطوطة المذكورة. عندئذ وبالاتفاق مع بعض المختصين بالدراسات الفاطمية، أمثال آصف فيضي ومحمد كامل حسين والمستشرق إيفانوف، قررنا أن الرسالة ربما كانت من تأليف النعمان بن حيون المغربي التميمي قاضي قضاة الدولة الفاطمية في عهد الخليفة المعز لدين الله، بدليل أن مؤلفها يذكر في أكثر من مكان أنه من المعاصرين لهذا الخليفة.

ومرت الأيام والأعوام... وكلما فكرت في هذه الرسالة يزداد أسفي لهذا الغموض، والإغفال يلفُّ بعض المؤلفات الفاطمية القيّمة... وكانت قناعتي لا تزال كما كانت بأنها ليست من مؤلفات النعمان، ولا يوجد أي تشابه بين لغة الرسالة ولغة النعمان، وكل هذا حفّز بي لمواصلة البحث عن نسخ أخرى، وحصرت اهتمامي في البلاد السورية، على اعتبار أن الرسالة قد لا توجد إلا في هذا القطر.

وتشاء الظروف أن التقي سنة ١٩٦٨ بدمشق أحد الأصدقاء المهتمين، فذكر لي أن لدى إحدى العائلات الإسماعيلية التي هاجرت منذ مئتي عام من القدموس إلى دمشق مجموعة من المخطوطات الفاطمية لا تزال تحتفظ بها. فذهبت إلى منزل الأسرة، وكم كان سروري بالغاً حينما عثرت على نسخة صحيحة للرسالة، ومن حسن الحظ أن اسم مؤلفها كان بارزاً على الغلاف الخارجي وهو "الورير يعقوب بن كلّس". فقممت بمقابلة هذه النسخة على النسخ الأخرى، فوجدت فرقاً كبيراً وتقرر لدي

أن النسخ المذكورة ناقصة بالأساس، مما جعلني أعتبرها الأصل في التحقيق، وفي هذه الحالة أغفلت طريقة التصويب للكلمات واكتفيت بالنسخة الأصلية.^{١٥}

وفضلاً عن الإيحاء المدهش بأن نسبة الرسالة المذهبة إلى القاضي العمان لم تكن مبنية على مخطوط وإنما على تخمين مطلق، فإن نسبتها المعدلة من قبل تامر إلى يعقوب بن كلّس ليست مستبعدة بدرجة كبيرة فحسب، وإنما مستحيلة بالجملة^{١٦} - إذا ما تذكرنا النسخة التي نُشرت على الأقل - لأسباب سنعالجها حالياً.

السبب الأول هو أنه يجب إجراء مقارنة بين الطبعتين، وما يتضح على الفور هو حقيقة أننا نجد أن الطبعة الأولى من الرسالة (التي سنشير إليها بالمذهبة ١ بعد ذلك) قد تضمنت ثلاثة فصول، بينما تضمنت أربعة في الطبعة الثانية (التي سنشير إليها بالمذهبة ٢ بعد ذلك)، حيث لا نجد مقابلاً للفصل الرابع في المذهبة ١. ولذلك فقد يخمن المرء أن المخطوطات الثلاث التي بُنيت عليها المذهبة ١ ناقصة إلا إذا كانت الإشارة إلى التقسيمات في كل طبعة من الرسالة مختلفة. وبالفعل فإننا نقرأ في نهاية الاستهلال ما يلي:

وهي تشتمل على ثلاثة فصول (المذهبة ١، ص ٢٨/١٤)

وهي تشتمل على أربعة فصول (المذهبة ٢، ص ٢٢/٣)

ثم يقول المؤلف في نهاية الفصل الأول:

وقد قسّمتنا مسائلك في هذه الرسالة على ثلاثة فصول، كل فصل على حكم ما سألت عنه وقد اقتضى الجواب على حكم الفصل الأول، والآن نسأل الله الإبانة عما سألت عنه بعد شرحه في الفصل الثاني (المذهبة ١، ص ٤٩/٥-٨).

وقد قسمنا مسائلك في هذه الرسالة إلى أربعة فصول، وسنجيبك عنها تباعاً. نسأل الله الإبانة عما سألت (المذهبة ٢، ص ٤٩/٥-٣).

ولذلك فإن فرضية كون مخطوطات المذهبة ناقصة يجب استبعادها لأن الإشارة إلى

تقسيمات الفصول جرت بطريقة مختلفة حتى ضمن النص الفعلي للطبعتين. يضاف إلى ذلك أن الفصل الثالث في المذهبة ٢ (ص ١٠٩) ينتهي فجأةً بعبارة "وهو علم الناطق". ونجد هذه العبارة، هي وكل ما سبقها، في المذهبة ١ (ص ٧/٨٧)، لكن النص يتابع هنا لثمانية أسطر إضافية. ويتبعها عبارة "تمت الرسالة المذهبة المباركة" وعبارة "الحمدلة" (المذهبة ١، ص ٨٧/١٤-١٧). ويبدو أن ذلك إشارة إلى أن نهاية الفصل الثالث في مخطوطة المذهبة ٢ ناقصة.

وتكشف مقارنة الفصول الثلاثة الأولى في هاتين الطبعتين عن عدد هام من الاختلافات النصية: كلمات منقطة أو مقروءة بصورة متباينة؛ كلمات أو جمل أو فقرات كاملة مفقودة في إحدى الطبعتين، لأسباب غالباً ما تعود إلى قفزة "من شيء مشابه إلى شيء مشابه آخر".^{١٧} يضاف إلى ذلك أننا نكتشف بعض التعديلات الهامة. فجاءت الجملة الختامية للفصل الثاني في الطبعتين مختلفة (المذهبة ١، ص ٦٠/٧-٩؛ المذهبة ٢، ص ٥/٧٠). وما يزيد في القلق هو رواية عن مناقشة بين رجلين حول ما إذا كان الإمام يعلم الغيب:

فعرضوا [بصيغة الجمع] حالهم إلى مولانا "المعز لدين الله" أمير المؤمنين... فقال الإمام: فما تقول أنت يا نعمان، فقلت... (المذهبة ١، ص ٨٢/٥-٣).

فعرضا [بصيغة المثنى] حالهما على مولانا الإمام المعز لدين الله، أمير المؤمنين، وكان القاضي النعمان بن حيون حاضراً. فقال له الإمام المعز: وأنت ما تقول يا نعمان؟ فقال... (المذهبة ٢، ص ١٠٣/٥-٨).

في الطبعة الأولى يتحدث النعمان بصيغة المتكلم المفرد: فهو المؤلف المفترض للرسالة؛ بينما يتحدث في الثانية بصيغة الغائب: فكلماته فقط هي ما يدونها مؤلف الرسالة، الذي هو يعقوب بن كلّس في هذه الحالة وفقاً لما نسبته تامر. وكذلك فإن المذهبة ٢ تستبدل اسم أول خليفة فاطمي، المهدي بالله المذكور في المذهبة ١، باسم محمد بن إسماعيل.^{١٨}

وتمت هيكلة الفصول الثلاثة الأولى للرسالة المذهبة بطريقة مضطربة. فالمؤلف

يُجيب على أسئلة تُطرح بصورة عشوائية من قبل سائل أو تلميذ حول مسائل متنوعة من العقيدة الإسماعيلية. ومع ذلك ثمة وحدة في الأسلوب والمفردات والعقيدة لا يمكن إنكارها. لكننا نجد، ونحن نقرأ الفصل الرابع من المذهبة ٢، أنَّ المناقشة أصبحت أكثر انتظاماً وأفضل بناءً، لكن الاختلافات في العقيدة والمصطلحات تأخذ بالظهور فيها بالمقارنة مع الفصول الثلاثة الأولى. ويبيّن تحليل دقيق أن النص في الواقع هو تجميع لمقتطفات من ثلاثة كتب لمؤلفين إسماعيليين من أزمنة مختلفة، سبق لتامر أن يحققها كلها.

وهيكليّة الفصل الرابع هي على النحو التالي:

(١) المذهبة ٢، الصفحات ١١١-١٥١ هي من رسالة الأصول والأحكام لأبي المعالي بن عمران (ت. حوالي ٤٩٧/١١٠٤)، بما في ذلك المقطع المثير للدهشة (المذهبة ٢، ص ١٣٩) الذي ينسب رسائل إخوان الصفاء إلى الإمام المستور عبد الله بن محمد.^{١٩}

(٢) المذهبة ٢، الصفحات ١٥٢-١٦٨ تشمل مقطعاً طويلاً من كتاب الشجرة الذي ينسبه بول ووكر إلى أبي تمام، تلميذ محمد النسفي (ت. ٣٣٢/٩٤٣).^{٢٠}

(٣) المذهبة ٢، الصفحات ١٦٨-١٧٠ عبارة عن نصائح موجهة إلى التلميذ [أو المرید] ولا تتعدى كونها القسم الأخير من الرسالة الكافية لمحمد بن سعد بن داود الرفنه (ت. ٨٥٩/١٤٥٤). وتبقى المذهبة ٢، الصفحة ١٧٠/١٨-١٧، متضمنة دعاءً إلى ”إمام زمانك المعز لدين الله الفاطمي“، وهذه إشارة لا تظهر في المقطع المقابل لها في الرسالة الكافية.^{٢١}

ما هي النتائج التي يمكن استخراجها مما سبق؟ المرجح هو أننا في قلب قطعة نثرية فنية قام فيها تامر بإحداث الفصل الرابع من خلال تجميع نصوص متنوعة سبق له تحقيقها، بل وذهب إلى حد تعديل أجزاء معينة من الفصول الثلاثة الأولى بهدف حذف أي إشارة إلى بنية النص في الفصول الثلاثة، وحذف أي عنصر قد يُشير إلى أن مؤلفها هو النعمان، وذلك في ضوء نسبتها المعدلة إلى ابن كلّس. ولكن لأي غرض؟ في مقدمته للمذهبة ٢ لا يذكر تامر أي نظرية تتعلق بمحتويات الرسالة، بل يكتفي بعدد قليل من الملاحظات حول ابن كلّس. وليس هناك ما يوحي بأنه قد تفحص النص

بجدية، بل ما يبدو كاحتمالية كبيرة إقدامه بدلاً من ذلك على طباعتها كما هي ببساطة. لكن تجدر ملاحظة أن نهاية الفصل الثالث مفقودة في المذهبة ٢، وأن ثمة اختلافات هامة في نصوص الفصول الثلاثة الأولى لكلا الطبعتين. وينطبق الشيء نفسه على النصوص المكونة للفصل الرابع؛ فهذه النصوص ليست مجرد إعادة طباعة لمقاطع منتزعة من طبعات سابقة. وهنا أيضاً لدينا تحريفات وقرئات مختلفة وقطع صغيرة من جمل مفقودة أو مضافة.^{٢٢}

وهكذا، من الممكن للمرء الافتراض بأن ثمة مخطوطة واحدة شكّلت أساساً للمذهبة ٢، وأن هذه المخطوطة جاءت في الأصل من القدموس واكتشفها تامر في دمشق. فإذا ما كانت الرسائل الخمس مأخوذة من "مجموعة" تعود إلى مكتبة آل سليمان في القدموس، فمن المحتمل أن تكون المذهبة ٢ قد أتت من مجموعة مشابهة تضمنت في الأصل النصوص نفسها لكن بترتيب مختلف - الرسالة المذهبة ثم رسالة الأصول وأخيراً الرسالة الكافية - أضيف إليها كتاب الشجرة. ومع ذلك فإن مثل هذا الأمر سيُفضي إلى مخطوطة غير مكتملة إلى حد ما: ليس أن نهاية المذهبة مفقودة فحسب، بل ولا يبقى من الرسائل اللاحقة سوى أوراق قليلة مبثرة ومجتزآت جمعها الناسخ في الفصل الرابع. وما قام به تامر كان عبارة عن إعادة إخراج لنص هذه المخطوطة متجاهلاً "تطبيق طريقة تصحيح الكلمات" وفقاً لما قاله في مقدمته. ويبقى الأمر مجرد فرضية في غياب الوصول إلى المخطوطات التي استخدمها تامر. يضاف إلى ذلك أن تحقيقاً جديداً للفصل الأول من الرسالة المذهبة تم في القاهرة سنة ٢٠٠٤ وقام به صالح عمار الحاج (وهو ما سنشير إليه بعد ذلك بالمذهبة ٣)^{٢٣} اعتماداً على مخطوطة من مصياف أخرج المحقق^{٢٤} الصفحة الأولى منها والأخيرة بطريقة الفاسيميل [النسخة طبق الأصل]، واعتبرها "إشكالية من جهة كتابتها وصحتها". غير أن بداية المذهبة ٣ لا تظهر في أي من طبعتي تامر. كما تحمل الرسالة عنواناً أكثر تفصيلاً وإتقاناً - الرسالة المذهبة في فنون الحكمة وغرائب التأويل - وهي منسوبة بصورة صريحة إلى القاضي النعمان.^{٢٥} وهذه الرسالة مقسّمة هي الأخرى إلى ثلاثة فصول كما هو الحال في المذهبة ١.^{٢٦} غير أن نصّها يتضمن تنوعات عديدة بالمقارنة مع النسختين اللتين نشرهما تامر.

وأخيراً، توجد في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن مجموعة سورية تتضمن الرسالة المذهبية (MS ١٧٦/١٠٣١) ^{٢٧} (سنشير إليها بالمذهبة ٤). ويتطابق الاستهلال في هذه النسخة (ص ٥٤) مع ذلك الذي في المذهبة ٣، وهي تؤكد النسخة الأطول من العنوان ونسبة العمل إلى القاضي النعمان إضافةً إلى تقسيمها إلى ثلاثة فصول (ص ٥٥). أما الخاتمة (ص ١٦٠) فلا تختلف عن المذهبة ١ إلا بصورة طفيفة، ولا سيما في الصياغة الأخيرة للكلمات بعد ”تمت الرسالة“. فهي تؤكد إذاً أن الرسالة تنتهي بعد الفصل الثالث. ومن سوء الحظ أيضاً أن خبر المناظرة بين المعز والنعمان بخصوص الغيب (ص ١٥٠/٧-١٠) ورد بصورة مصحّفة وسيئة؛ فقد تمّ حذف العبارة الأساسية - فقلت أو فقال - وهو ما يجعل من المستحيل استخلاص أي استنتاجات تتعلق بنسبة التأليف. وبالجملّة، تبقى المخطوطة نصّاً متوسط القيمة.

ويساعد ذلك كله في توضيح ما علمناه سابقاً، وهو أن الأعمال الأدبية الإسماعيلية عموماً، وتلك التي نقلها التزاريون السوريون خصوصاً، تعرضت لتعديلات هامة على مدى القرون، ^{٢٨} وساءت حالها بمرور الوقت نتيجةً للتحريف والتصحيح الناجم عن تقلبات أحوال نقل المخطوطة. ^{٢٩} والتحقيق الحديث لهذه المخطوطات غالباً ما يكون أدنى في قيمته العلمية منها لأسباب: غفلة المحققين أثناء أداء أعمالهم، وافتقارهم إلى الدقة اللغوية، والقراءات الخاطئة العديدة، والأخطاء الطباعية، الأمر الذي ساهم في انتشار نصوص خيالية بنى عليها علماء لم يتمكنوا من الوصول إليها عن طريق نظرياتهم العلمية. فإذا ما أخذنا هذه الظروف بعين الاعتبار فإن مشروع ”النصوص الإسماعيلية والترجمات“ الذي يطبقه معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن بإدارة فرهاد دفتري بهدف نشر تحقيقات نقدية جديدة للنصوص الإسماعيلية الرئيسة يُنبئ بمستقبل زاهر للدراسات الإسماعيلية.

والآن، ما الذي يجب عمله مع الرسالة المذهبة؟ من الواضح أنه يجب إزالة الفصل الرابع منها بعدما ظهر أنه عبارة عن تجميع لنصوص متباينة شملت معظم القسم الذي أعقب الفصول الثلاثة الأولى. ولهذا السبب بالذات فإن نسبة الرسالة بكاملها إلى ابن كلس أمر مستبعد. إذ لا يوجد عنصر خاص واحد في الفصول الثلاثة، التي تتكون منها الرسالة في الحقيقة، يسمح لنا بنسبة تأليفها إلى الوزير المشهور. ^{٣٠} أما

بشأن نسبة تأليفها إلى القاضي النعمان فالقضية أكثر تعقيداً مما نتصور، إذ علينا أخذ الأمور التالية بعين الاعتبار:

أولاً، وقبل كل شيء، تحتوي الرسالة على إشارات صريحة إلى كتب أخرى. فالكاتب يذكر كتاباً معيناً باسم كتاب الابتداء لعبدان، القائد القرمطي المشهور (المتوفى حوالي ٢٨٦/٨٩٩).^{٣١} ويُشير إلى رسالة موجهة من المعز إلى داعيته في السند المدعو حلم بن شيان. وكانت هذه الرسالة المحفوظة في هيون الأخبار لإدريس عماد الدين (ت. ٨٧٢/١٤٦٨) قد كُتبت سنة ٣٥٤/٩٦٥، وهذا ما سيقدم لنا رأس خيط لتحديد تاريخ الرسالة المذهبة.^{٣٢}

وبعد مقطع هاجم فيه بإيجاز النظرية المنسوبة إلى أهل التناسخ، يُعلق المؤلف بالقول: "وكنا قد قلنا ذلك في كتاب المعاد، ولذلك فنحن غير مجبرين على ذكره هنا. هذا بعض ما قاله مولانا الإمام المعز لدين الله". وفي المذهبة ٢ يستخدم تامر الغموض في الصياغة ليعلن أن ذلك كان كتاباً مفقوداً للإمام. إلا أن كتاباً بعنوان كتاب المعاد يظهر في فهرسة للكتابات التي ينسبها التقليد الإسماعيلي إلى القاضي النعمان^{٣٣}. وفي الختام يشير المؤلف مرتين إلى واحد من كتبه الخاصة: "وشرحنا ذلك في كتابنا، في فصل مخصص للمواليد"، وهي إشارة تحمل من الغموض ما يجعل من الصعب استخدامها في تحديد تعريف دقيق.^{٣٤} أما الإشارة الثانية فهي أكثر وضوحاً: "ولخصنا ذلك في كتاب المعالم". وثمة عمل بعنوان كتاب معالم المهدي استشهد به في كتابين للنعمان باعتباره عملاً كتبه بخط يده. فمن المرجح، كما يعتقد بوناوالا^{٣٥}، أن يكون الأخير هو نفسه الكتاب الأول. وفي حين لا يوجد شيء حاسم بخصوص هذه النقاط، إلا أنها لا تناقض نسبة تأليف الرسالة إلى القاضي النعمان: فمن الممكن أنه كان يُشير، وهي التي كُتبت بعد ٣٥٤/٩٦٥، إلى كتابين آخرين له من كتبه السابقة (وفوارة النعمان كانت سنة ٣٦٣/٩٧٤).

يظهر أن كاتب الرسالة المذهبة كان من ضمن حاشية الإمام - الخليفة الفاطمي المعز، الذي حكم من ٣٤١/٩٥٣ إلى ٣٦٥/٩٧٥ في أفريقية أولاً ثم في القاهرة بعد ٣٦٢/٩٧٣. فالمؤلف يلجأ في مناسبات عديدة إلى مرجعية المعز وسلطته، ويصفه بعبارة "إمام عصرنا/ زماننا".^{٣٦} ونحن على علم بأن القاضي النعمان أمضى

السنوات الأخيرة من مهنته الطويلة في خدمة المعز، وأنه انتقل مع سيده إلى العاصمة الجديدة القاهرة حيث توفي هناك بعد ذلك بفترة قصيرة. ويروي مقطع من الرسالة المذهبية اقتبسناه أعلاه محادثة جرت بين المعز والنعمان كان الأخير يتكلم فيها بصيغة المتكلم المفرد (وفقاً للمذهبة ١ على الأقل).

وبخصوص ما قيل على لسان المعز كما ورد في كتاب المعاد، فإن المؤلف يلتمح إلى حقيقة أن الإمام لعن اثنين: من قالوا إنهم آلهة، ومن قال بالتناسخ.^{٣٧} وبالفعل، فإن العديد من المصادر، ومنها كتاب المجالس والمسائرات للنعمان، تشهد أنه كان على المعز أن يُجاهد إبان إمامته ضد بعض الدعاة الذين كانوا يُعلّمون أنواع البدع المتعلقة بالأئمة.^{٣٨}

وتكرّس الرسالة أيضاً اهتماماً خاصاً بمسألة الإمامة وظهور القائم المعقدة والحساسة إلى حدّ ما. وبما أن هذه العقيدة قد خضعت مع مرور الوقت لعدد من التعديلات، فقد توفر لدينا عنصرٌ هنا ربما يُمكننا من تحديد تاريخ دقيق لرسالتنا.

وباستخدامه الآية القرآنية المبهمة (١٥: ٨٧): ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾^{٣٩} يعبر المؤلف عن الاعتقاد بأن الله فضّل محمداً على بقية الأنبياء من خلال جعل دوره مفتوحاً لا يقتصر على سبعة أئمة كما كانت الحال مع الأنبياء السابقين، وإنما سيتلوّه (أي النبي محمد) عددٌ متجدّد من سبعات الأئمة. ولذلك فإن المؤلف يرفض ضمناً موقف القرامطة الذي يرى بأن دور محمد قد انتهى مع الإمام السابع إسماعيل وظهور القائم، أو الناطق السابع محمد بن إسماعيل.^{٤٠}

ويستمر مؤلف المذهبة، بعيداً عن قطع الصلة مع العقيدة القرمطية بصورة كاملة، في العمل على دمجها في نظريته الخاصة بالمحافظة على الاعتقاد بأن القائم سيظهر مرتين، كي يتطابق ذلك مع نفختي الصور في الايسكاتولوجية القرآنية (القرآن ٣٩: ٦٨).^{٤١} وبكلمات أخرى، فقد سبق للقائم أن ظهر، لكنه عاد واستتر قبل أن يظهر للمرة الثانية:

للقائم رتبتان: رتبة الكتمان ورتبة الإظهار... وله حدّان: حدّ النطق وحّد الخلفاء الراشدين. فظهر بالكشف عن نفسه، ثم دخل في الغيبة التي ستستمر حتى انقضاء المدة المقررة. وسيعاود الظهور لإتمام عمله...^{٤٢}

وظهوره في العالم الجسماني تزامن مع تمام دور النطقاء السبعة والأئمة السبعة. وقيم لنفسه خلفاء ثمانية عشر، فلهم الستر في زمن التقية ولهم الظهور في زمن الكشف. وعلى يد آخرهم [الخلفاء] يقع الختام. عندئذ سيظهر [أي القائم] لهم في دور الجرم وله معلومه ومنه يكون الاستقرار في الجنة أو في النار.^{٤٣}

على الرغم من الغموض المتأصل في مثل هذا النوع من النصوص، إلا أن العقيدة التي تقوم عليها واضحة بصورة كافية. وجاء مادلونج، ودفترى من بعده، ليقدما التفسير التالي لها: بعد بلوغ دور محمد كماله بالإمام السابع (حيث محمد هو الناطق السادس)، ظهر القائم. وهذا هو المعتقد القرمطي. لكن ظهور القائم حدث، وفقاً لمؤلف رسالتنا، في وقت كان دور الكتمان لا يزال مطبقاً فيه. وبما أن الكتمان والتقية أمران ضروريان، لذلك سرعان ما دخل القائم في غيبة وأقام سلسلة من ثمانية عشر من الخلفاء الذين تولوا الأمر الواحد بعد الآخر من أجل التحضير والتمهيد للظهور الثاني. وكان أوائل هؤلاء قد عاشوا في الستر أيضاً - وهم الأئمة المستورون، الخلفاء المباشرون لمحمد بن إسماعيل - ثم ظهروا إلى العلن مع تأسيس عبد الله المهدي للدولة الفاطمية. وسيكون ظهور القائم للمرة الثانية متزامناً مع ختام خط الأئمة الفاطميين. وسيقوم خاتم خلفائه، أو حجته، بتحقيق الأفعال المهدوية كما أعلنت،^{٤٤} قبل قيام القائم بإعلان القيامة الكبرى.^{٤٥}

وكان مادلونج قد عثر على مفهوم مشابه للأئمة الفاطميين باعتبارهم خلفاء للقائم محمد بن إسماعيل^{٤٦} في عدد من المصادر التي يعود تاريخها إلى فترة المعز: كتاب المناجاة الذي ينسبه التقليد النزاري السوري إلى الإمام نفسه، وتأويل الزكاة وكتاب الفترات وسر النطقاء، وكلها منسوبة إلى جعفر بن منصور اليمنى. ويتوصل مادلونج إلى استنتاج أن هذه العقيدة ربما كانت إحدى الإصلاحات التي أدخلها المعز بهدف كسب بعض القرامطة إلى القضية الفاطمية وكوسيلة للتقرب إلى الدعوة "الشرقية"، ليس إلى تلك التي في إيران وآسيا الوسطى فحسب، ولكن إلى تلك التي في العراق والبحرين أيضاً.^{٤٧} فإذا ما كانت نظرية مادلونج صحيحة، فإن موقع الرسالة المذهبة يصبح متلائماً مع البرنامج الأيديولوجي الذي أطلقه المعز. يضاف إلى ذلك أن الكتب التي

يُشير إليها تملك عدداً من نقاط التشابه الأخرى مع رسالتنا، ولا سيما الكوزمولوجية المشتركة واستخدام المفاهيم الفلسفية ذاتها. غير أننا بحاجة إلى تحليل شامل لهذه النصوص قبل استخلاص أي استنتاجات حول البيئة الفكرية لما كان سيشكل مكونات الدعوة ”الغربية“ في عهد المعز. وآمل أن أتمكن من العودة إلى تناول هذه القضية في دراسة أخرى في المستقبل.

ويُزج مؤلف المذهبية بنفسه في جدل منحاز ضد متطرفين بعينهم ممن يزعمون أن علم الباطن يوفر فرصة للتحرر من العمل بالظاهر: وطبقاً لهؤلاء فإن معرفة المعنى المستور تشكل بدلاً عن الالتزام العملي بتطبيق الفرائض الشرعية. وتذهب رسالتنا باتجاه معاكس عندما تدعو إلى تكامل دقيق بين العلم والعمل: فالقائم لن يقوم بنسخ جميع الفرائض الشرعية عن طريق الكشف عن معانيها الباطنة قبل ظهوره الثاني.^{٩٩} وعلى الرغم من ذلك فثمة فسحة من الغموض يتغاضى عنها النص – فهل سيتم نسخ الشريعة قبل نهاية الزمن بحيث يُفضي ذلك إلى حالة من المجتمع الإنساني خالية من الفرائض الدينية الإيجابية، أم أنها ستنتظر حتى حلول يوم الحساب؟ إن الاعتقاد بالتكامل الدقيق بين العلم والعمل هو نموذج معهود عن الإسماعيلية الفاطمية المعتدلة، بالصورة التي استوعبها القاضي النعمان ومن بعده الكرمانى لاحقاً.^{١٠٠}

غير أن هذه الاعتبارات القليلة لا تعتبر كافية من أجل نسبة تأليف الرسالة المذهبية إلى القاضي النعمان بيقين قاطع، ولكنها تساعدنا في تعيين موضع إنتاج الرسالة على وجه التقريب وتحديد بحاشية الإمام – الخليفة المعز.

”الرسالة المذهبية“ والأفلاطونية المحدثة عند الإسماعيليين

لنتذكر أن الرسالة المذهبية^{١٠١} هي عبارة عن مجموعة من الردود على أسئلة طرحها على المؤلف سائل مجهول بطريقة مضطربة ومربكة، ولذلك فإن توقع العثور فيها على نظام متماسك سيكون أمراً بلا طائل. لكن من الممكن، إذا ما جمعنا مقاطع متفرقة بعينها مع بعضها، تشكيل عقيدة متجانسة إلى حد ما حول بعض المسائل، ولو أنها ستضمن بعض الفجوات والملاحظات التي تزداد سوءاً جرّاء التحريفات في النص

والمعدّل الوسطي في قيمة كلتا الطبعتين.^{٥٢} وبوضع مسائل تتعلق بنظرية الإمامة والقائم جانباً، فإنني سأقتصر على معالجة أربعة موضوعات بصورة موجزة يظهر فيها أثر الأفلاطونية المحدثة في الرسالة بكل وضوح: (١) الكوزمولوجية وهرمية الحدود الأرضية والعلوية؛ (٢) هبوط النفس؛ (٣) نظرية المعرفة؛ (٤) صعود النفس وخلاصها.

١ - الكوزمولوجية وهرمية الحدود الأرضية والعلوية

القسم الأول من موضوع خلق الكون الذي أودّ تفحصه يطرح على الفور مشكلة مستعصية في النقد المتعلق بالنصوص. فنحن نقرأ بالفعل في المذهبة ٢ ما يلي:

فلما أراد تبارك وتعالى خلق الكون، ولم يكن حينئذ مكان ولا زمان، ولا سماء مبنية، ولا أرض مدحية، ولا ليل داج، ولا نهار ساج، فسَمَكَ السماء فسواها:

﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا * وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا﴾ (القرآن ٧٩: ٢٩ - ٣٢).

ثم خلق في السماء ملائكة عظاماً جساماً، وقد خلق بإزائهم ملكاً، وجعل لهم حذاً عظيماً وهو مبتدأ الأرواح وإليه متنهاها... فقال:

﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرُّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (القرآن ٧٨: ٣٨).

ورويننا عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "تقوم الملائكة صفّاً ويقوم هذا الملك فيكون بإزائهم". فاعرف رحمك الله هذه الإشارات لتكون تحت ﴿سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾ [التي] عندها جنة المأوى ﴿﴾ (القرآن ٥٣: ١٤) ثم إنه خلق في الأرض أجناس الحيوان جنساً بعد جنس، فكان أول المصنوعات صورة الإنسان.^{٥٣}

للمذهبة ١ والمذهبة ٣ النص نفسه^{٥٤} تقريباً باستثناء البداية من كل نص حيث نجد صيغاً مختلفة كثيراً. ففي المذهبة ١ نقرأ: "فلما أراد تبارك وتعالى كون القائم؛ وفي المذهبة

٢: ”فلما أراد تبارك وتعالى خلق الكون“؛ وفي المذهبة ٣: ”فلما أراد تبارك وتعالى إبراز الأشياء من العدم إلى الوجود خلق العقل الفعّال“.

من الممكن جداً أن ننسب الاختلاف بين المذهبة ١ و ٢ في أحسن الأحوال إلى إهمال الناسخ، أما الاختلاف في المذهبة ٣ فيعكس تعديلاً مُدبراً أعلى النص. فمصطلح العقل الفعّال فيه مفارقة تاريخية؛ فهو لم يدخل إلى العقيدة الإسماعيلية، على مبلغ علمي، إلا على يد الكرمانلي، بعد اطلاعه على كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي.^{٥٥} يحضّنا هذا المثال على التقدم في البحث بحذر. فالشكوك المتعلقة بالنص من القوة بحيث يجب على المرء الحذر من التوصل إلى استنتاجات متعجلة قائمة على مقاطع وحيدة معزولة. لقد حاول إيفس ماركيه، من خلال الاستشهاد بالنسخة ١ من المقطع الوحيد الذي توفر له، تفسير العقيدة المثيرة للدهشة التي تجعل القائم في مقام أول المصنوعات، تماماً كما هو الحال مع العقل. لكن لا بدّ من إعادة النظر في تحليل ماركيه الآن وتأهيله من جديد بعد أن أصبحت النسخ الأخرى متوفرة للباحثين.^{٥٦}

وعلى الرغم من أن هذا النص الأول مكوّن من عناصر من الكوزمولوجية القرآنية،^{٥٧} إلا أنه يعرض موضعاً لعقيدة تعتبر غريبة على القرآن: قبل خلق أجناس الحيوانات والإنسان، أبدع الله ”في السماء ملائكة عظاماً جساماً“ - لهم حدّ عظيم ”هو مبتدا الأرواح وإليه منتهاها“ - وخلق عدداً من الملائكة الروحانيين. ويزوّدنا مقطع ثان بأشياء أكثر تحديداً تتعلق بالملائكة. فبعد استشهاد بالآية القرآنية (٧٩: ٥): ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾، وهي آية غامضة يقول المأثور إنها تتصل بالملائكة أو النجوم، يقف المؤلف منتصباً ضد المنجمين:

فذهبت أوهام المنجمين بأن هذه الكواكب الظاهرة هي المُدبِّرة، ولكن كيف يجعل الله تدبير خلقه في جماد لم يعطه عقلاً، ولم يهبه لباً، ولم يأمره أو ينهاه؟ ولما احتجّوا أسماعهم قوله: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ* وَإِنَّهُ لَفَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (القرآن ٥٦: ٧٥-٧٦)، وهكّذا عرفوا المثل ولم يعرفوا المثلول. ولو أراد بقوله هذه النجوم لقال: ”فلا أقسم بالنجوم...“، لكنه قال: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ التي هي أدلة عليها وهي الملائكة الكرّوبية. ثم خلق من بعدهم اثني عشر الروحانية فقال:

﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً...﴾ (القرآن
٧٤: ٣٠-٣١). ثم إنه تبارك وتعالى كوّن الأكوان، وأبدع الأعيان،
وأوجد الزمان، وخلق الإنس والجان.^{٥٨}

ويتمسك المؤلف، الذي بقي ضمن سياقٍ تأثّر عميقاً بالاستشهادات القرآنية،
بالاعتقاد بأن المُدبّرات ليست بجماد خالٍ من النفس والعقل. وعلى عكس ما يجزم
به المنجمون، فإن النجوم ليست هي التي تُدبّرُ العالم وإنما الملائكة التسعة عشر:
الكروبيون السبعة والاثناعشر الروحانية. وهكذا يكون المؤلف قد أدخل موضوع
الكروبيين السبعة والروحانيين الاثني عشر، وهو الموضوع الذي صار يتكرر ذكره
في المؤلفات الإسماعيلية، كما بين هانز هالم، منذ زمن المعز (وإشارة هالم هنا هي
إلى الرسالة لأبي عيسى المرشد وكتاب الفترات، فضلاً عن الرسالة المذهبة). ويفسّر
هالم ذلك بأنه دلالة على بقاء طقس عبادة نجوم بابلية قديمة تظهر آثارها في العرفانية
وعقائد منسوبة إلى صابئة حُرّان وبعض نصوص [كتب] الغلاة (مثل أم الكتاب وأدب
النصيرية).^{٥٩}

أما العلاقة بين الملائكة التسعة عشر والنجوم فقد تم شرحها على النحو التالي:

فاعلم أن هذه النجوم التي نسبتها إنها مدبّرات، إنما هي ظواهر جُعِلَتْ
مثلاً لهذه السبعة الكروبية، وكذلك البروج الاثني عشر التي هي
ظواهر ومنازل للاثني عشر الروحانية... وأما قولك في هذه النجوم
أنها مبدعات، فليس ذلك، وإنما المُبدع "أيس من ليس"^{٦٠}، وهذه
المخلوقات بالغات كما قلت يتولد منها، وهي غير عالمة بأفعالها...^{٦١}
فهؤلاء [الروحانيون الاثنا عشر] المقربون قد تقدّم الشرح عنهم مع
السبعة الكروبية الذين جعلت الدراري السبعة والبروج الاثني عشر أمثلة
لهم.^{٦٢}

ولم ترد أسماء السبعة الكروبية في النص باستثناء "التالي".^{٦٣} غير أن المؤلف يذكر لنا،
من جهة أخرى، أسماء الروحانيين، ولو اقتصر ذلك على أحد عشر فقط: الجد والفتح
والخيال والحي والمحيي والمُنكر والتكبير ورضوان ومالك وملكوت والخضر.^{٦٤}

ويعتقد هالم أن الاسم المفقود هو التالي أو النفس الكلية.^{٦٥} وإذا ما كانت الحالة كذلك، فسيكون انتماء النفس الكلية مزدوجاً: إلى الكروية والروحانية معاً. وسنتظر لاحقاً في المعنى المتوجب منحه لهذا الموقع الغامض للنفس في الرسالة المذهبية. ولا تقوم النجوم بأي دور من تلقاء ذاتها في خلق وتديير عالم ما دون القمر. وإذا ما كان لها أي دور على الإطلاق، فإنها تمارسه بقوة الملائكة فقط، التي هي مظاهر خارجية أو ”أمثلة“ لها. وتقدم الرسالة المذهبية مطابقة صريحة بين هذه الملائكة والنجوم وأفلاكها الخاصة:

فهذه السبعة الحدود العلوية جعلها الله سبحانه وتعالى وسائط بينه وبين خلقه وذلك كما تقدم، وكما أوردناه عن الإمام المعز لدين الله، أمير المؤمنين...^{٦٦} أما السابق والتالي فهما مُمدَّان^{٦٧} لمن دونهما، وقد احتجب السابق بمن دونه وصار أولهم التالي، والستة بعده مُمدَّة في السموات الست بلا كواكب، ولا شمس، ولا قمر.

ففي السماء الأولى، التي هي سماء الدنيا، التالي، وكل الحدود، منصرفة إليه، وفي السماء الثانية ملك موكل بالفطنة، وفي السماء الثالثة ملك موكل بالذكر، وفي السماء الرابعة ملك موكل بالهمة، وفي السماء الخامسة ملك موكل بالنية، وفي السماء السادسة ملك موكل بالخوف، وفي السماء السابعة ملك موكل بالأمل. والسابق يعلو على ذلك كله في فلك الفردوس، وإن مادته تخترق هذه السموات إلى التالي. وهذه الستة الكروية شهود مسبحون للسابق، مقدَّسون للتالي. وجعل الله هذه السبعة مجموعة في الإنسان لأنه العالم الصغير، وإنه مجمع الأجزاء. ففي الإنسان الفطنة والذكر والهمة والنية والأمل والخوف، والتالي قوامه، وإليه مادته.^{٦٨}

يطرح هذا المقطع الهام تحديات مقلقة في التفسير تزداد حدة مع التصحيف والتحريف المحتمل الناجم عن نقل النصوص وتحريرها. ويصبح من الواضح أن المؤلف يضع الكرويين السبعة في الأفلاك السماوية (أو الروحانية) ويربط بكل

واحد منها وظائف النفس المجتمعة في نفس الإنسان، باعتبار أنه يُنظر إلى الإنسان كعالم صغير (مايكروكوزم). ويبقى السابق، الذي لا ينتمي إلى مجموعة الكروبيين، خارج نطاق هذا النظام؛ فهو يعلو فوق الجميع في "فلك الفردوس". أما التالي فهو أول الكروبيين المكلف بتدبير السماء الأولى، ويقرن بسماء هذه الدنيا. ولا يمكن لهذا الأمر أن يكون إقحاماً سيئاً التقدير لأن المقطع ينتهي بتحديد يقول إن الإنسان يتلقى من التالي مادته وقوامه: فالتالي إذاً هو نقطة الوصل والوسيط بين الهرمية الروحانية وعالم ما دون القمر. وليس في فلك الثوابت، أو النجوم الثابتة، أي من الكروبيين: فهذا عالم الروحانيين الاثني عشر، والبروج الاثنا عشر مظاهر لهم. غير أن الأمر الأكثر صعوبة على الفهم هو سبب إصرار المؤلف على نفي وجود كروبيين يدبران فلكي الشمس والقمر. مما لا شك فيه أن هذين الفلكيين محفوظان للقائم، إذا ما كانت تلك هي طريقة تفسيرنا على الأقل لمقطع غامض يصف الأطوار المتتالية لغيبه القائم وظهوره باعتبارها مماثلة لأطوار القمر من جهة علاقته بالشمس.^{٦٩} وتبقى ست سموات، كل واحدة منها موكولة إلى كروبي يدبرها. لكن من سوء الحظ أنه لم يجر تحديد هذه السموات، ولا يتضح ما إذا كان تعدادها يبدأ بالأدنى فالأعلى (وفقاً لما يقودنا إلى الاعتقاد به ربط السماء الأولى بسماء الدنيا). فإذا ما جرى تفسير النص حرفياً، فستكون لدينا عشر سموات بالجملة: ثلاث بلا كروبيين، وسبع كل واحدة موكولة إلى أحد الكروبيين. وهكذا تصبح الكوزمولوجية التي تفترضها الرسالة المذهبة متقابلة مع النظام البطليموسي (كما راجعه المفكرون العرب) الذي يشكل أساساً للمخطط الفيضي الذي طوّره الفارابي وتبناه في الإسماعيلية الكرمانية. وتقابل الأفلاك التسعة في علم الفلك العربي (فلك الأفلاك، فلك الثوابت، زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر) العقول العشرة باستثناء العقل الأول الذي ليس له مقابل في الأفلاك (وتربطه الأفلاطونية المحدثّة للإسماعيليين بالسابق)، وأن العقل العاشر لا يدبر القمر وإنما يُشكّل صلةً بين العالم الروحاني وعالم ما دون القمر.^{٧٠}

ولا تزال مشكلة رئيسية قائمة: ما هو دور التالي في مثل هذا المستوى المُتدَنّي من الهرمية، وخصوصاً ما دام النص يعترف بأولويته على بقية الكروبيين الستة: الكل

منصرفون إليه ويقدمونه تماماً كالسابق؟^{٧١} ويمكن تفسير هذا التقدير والاحترام بحقيقة أن التالي ليس سوى النفس الكلية، أو الإقنوم الثالث عند أفلوطين الذي يشكل زوجاً مع السابق، أو العقل الكلي. ويؤكد ذلك مقطع آخر في المذهبية، لكنه يعقد الأمور كلها بتقديمه هرمية روحانية أخرى لم تعد تتكون من الكروبيين السبعة، وإنما من ”حدود علوية“ خمسة: العقل والنفس والجد والفتح والخيال.

العقل الأول الذي هو علة الروحانيات ومكان الآثار الإلهية راجع بذاته على ذاته، ومُعترفٌ إلى المُبدع بما خُصَّ من قبول الآثار المبروزة فيه من غير هوية يُشار إليها، أو تقدير يحويها، وكانت هي الإبداع في المُبدع. وكان خضوع العقل لمن هو فوقه قبوله المبروزات دفعةً واحدة من غير زيادة ولا نقصان. ولما كان هذا هو الدليل على ما شرحناه في كيفية الخضوع من العقل، وجب على النفس مثل ذلك. وكان خضوع النفس إلى العقل الذي هو علة لها^{٧٢} وأنس لوجودها فخضعت له بحسن قبولها، وإظهار الصور العقلية بتأليف التراكيب الجسدانية. وكذلك الجد لما كان سبباً لإظهار الأفعال النفسانية تشاكلها الجواهر الروحانية كان هو الذي يُظهر الصور العقلية بوساطة النفس الكلية. فلما كان في هذه القوة والقبول خضع إلى النفس الكلية خضوع معترفٍ بالعجز عن إدراك ”أيس“ ”علة الأزلية“. وكذلك الفتح كان تحت إفاضة الجد القابل من النفس لطائف الأشياء الروحانية الإلهية البرهانية بغير آلة جسدانية أو قوى طبيعية، فقبل الفتح هذه المعاني المؤلفة من الحروف المركبة قبولاً صحيحاً، فوجب خضوعه واعترافه بقدر النعمة عليه. وكذلك منزلة الخيال، وما قد اختصَّ به... وهو مثل الإمام المخيّل في نفس الحجة للآثار الإلهية والعلوم العقلية الدالة على المنازل الروحانية من غير واسطة جسدانية.^{٧٣}

ويستثير هذا النص، المحرّف في كلتا الطبعتين مع الأسف، تعليقاً شاملاً لا أستطيع معالجته هنا. ويكفي للغرض الحالي الإشارة إلى أن هذا المقطع قد تلقى إلهاماً عميقاً

من الفكر الأفلاطوني المحدث: العقل الأول تلقى الصور المعقولة بكاملها دفعة واحدة من العقل، والنفس الكلية تلقت الصور أو النماذج التي تمكنها من تنظيم العالم الجسماني؛ ويساعد النفس حدود ثلاثة - الجد والفتح والخيال - حيث تعمل بموجب تدبيرها على "إعداد" الصور، وملاءمة كل واحدة منها مع مستواها الأنطولوجي [أو الوجودي]، من أجل جعل تحقيقها في العالم الجسماني أمراً ممكناً؛ وبوساطتها تلعب النفس دوراً في النبوة وفي إلهام الأئمة إضافة إلى دورها في عملية المعرفة الإنسانية؛ وكل حد يجب أن يخضع للحدود الأعلى منه كي يتلقى منها مادته التي بها قوامه وبسببها يستطيع تحقيق وظيفته. فلدينا هنا مجموعة مثالية من الموضوعات التي تنتمي إلى ما يُسمى عموماً "الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية" بالصورة التي ظهرت بها في كتابات النسفي والسجستاني وغيرهما، وفيما بعد في الشكل الأكثر تطوراً في كتاب راحة العقل للكرماني.^{٧٤}

وتصوّر مقاطع أخرى من الرسالة المذهبة التأثير الأفلاطوني المحدث نفسه. لكن من سوء الحظ مرة أخرى أن النص تعرض لقدرة هام من التحريف والتصحيف خلال عملية نقله:

وما سألت عنه عن كيفية ظهور النفس عن العقل كالضوء عن الضوء أو كصورة الهيولي عن الهيولي، والفعل من الفاعل، والأثر عن المؤثر. والدليل على ذلك أن الفعل من الفاعل ليس بحرف، والصورة من الهيولي ليس بحرف، وكذلك الأثر من المؤثر ليس بحرف. فلما ثبت بالدليل الواضح ما قلناه، وضح أن النفس كان ظهورها عن العقل كما الصورة، وكما ظهورها عن الهيولي.^{٧٥}

وعلى الرغم من خطورة استخلاص استنتاجات متسعة من هذا النص المنفرد والملء بالفجوات، إلا أنه يُلَمَّح إلى أباذوقليسية عربية زائفة تضع الهيولي قبل الصورة: فالصورة تنشأ عن الهيولي، كنشأة العقل من العنصر أو الهيولي الأولى.^{٧٦}

وما أن تفيض من العقل حتى تقوم النفس بإنتاج الأفلاك السماوية، بصورة مترابطة معها، وهي التي تعمل بدورها، وبمساعدة البروج،

على تنظيم العالم الجسماني من خلال دورتها وتأثيرات ”سعودها ونحوسها“.

اعلم أن الله عز وجل لما أبدع العالم العلوي الذي هو العقل والنفس على التمام، وأيدهما على خلق الأفلاك، وإتمام صنعها، وقد دارت على تركيبها بزوجها وفي سعودها ونحوسها [فاعتدل الفلك بالطبائع الأربعة، فتألفت على ما فيها صورتها بقوة القبول على التمام].^{٧٧}

وهكذا يكون الكون قد انقسم إلى عالم المعقولات وعالم المحسوسات، حيث إن الأخير هو صورة أو مثال للأول:

اعلم أن الله خلق الدارين - الدنيا والآخرة - وجعل الدنيا ظاهرة، والآخرة باطنة، فدل بما ظهر على ما بطن. فالدنيا للجسمانيين... أما الآخرة فهي للعالم الروحاني.^{٧٨}

وثمة سلسلة متصلة من الحدود عبرها تنتقل المادة وتقوم بربط أعلى درجات عالم المعقولات - أي العقل - مع أدنى درجات الهرمية الدينية في هذا العالم: أي المؤمن.^{٧٩} وكل حد متعلق بالمرتبة التي تعلوه مباشرة، تماماً كما الزوجة بالنسبة للزوج. فهي تتلقى من ”زوجها“ نصف المادة التي تلقاها الأخير من سلفه، وذلك انسجاماً مع التعليم القرآني: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾ (القرآن ٤ : ١١).^{٨٠}

ويظهر من جميع هذه المقاطع أن الرسالة المذهبية تبني كوزمولوجية فيضية طورها مؤلفون إسماعيليون من القرن الرابع/ العاشر اعتماداً على تفسير خاص للترجمة العربية لأعمال أفلوطين وبروكليس. غير أنها تخلق حالة من التشابك بين نظامين مختلفين. فمن جهة تلتزم الرسالة بنظام خماسي يتألف عالم المعقولات بموجبه من خمسة حدود: العقل والنفس والجد والفتح والخيال.^{٨١} وبمساعدة الثلاثة الأخيرة، تقوم النفس الكلية بالتحضير لعملية الخلق: فيجري تكييف الصور المعقولة كي تصبح قابلة لأخذ قالب المادة؛ وبعدها يجري إحداث الأفلاك السماوية والبروج والكواكب، التي ستصبح أدوات لتوليد عالم ما دون القمر. غير أن الرسالة المذهبية تتقدم، بالإضافة إلى ذلك، بنظام آخر مرتبط مباشرة بكوزمولوجية الفلكيين العرب. فحدود عالم المعقولات، الذي يبدو أن عدده يصل إلى عشرة، باستثناء السابق أو العقل الذي لا

يقابل أيّاً من الأفلاك، يحرك الأفلاك السماوية ويدبرها: والفلك الخارجي منها هو عالم الاثني عشر الروحانية؛ والكروبيون السبعة يدبرون أفلاك الكواكب (التي يجب أن نستثني منها الشمس والقمر)؛ والسابع (أو الأول) من الكروبيين هو التالي - أو النفس الكلية - التي تمثل نقطة ملتقى مع عالم ما دون القمر. إن عملية النظر بمنظار مكبر إلى هذين النظامين تكشف لنا عن الغموض الذي يلف مركز النفس الكلية: هل هي في أعلى درجات الهرمية تحت العقل مباشرة باعتبارها مصاحبة له، أو زوجه (النظام ١)، أم على العكس من ذلك، في أدنى المراتب باعتبارها المبدأ المدبر لعالم ما دون القمر (النظام ٢)؟^{٨٢٩}

٢- هبوط النفس

في ردوده على أسئلة سائله المشتتة يلمح مؤلف الرسالة المذهبة إلى هبوط النفس الكلية ودخولها في هيولى هذا العالم. وعلى الرغم من عدم التعامل مع هذا الموضوع بصورة صريحة، إلا أنّ بالإمكان الاستنتاج مما يقوله بأنه يعتبر نشأة النفس الإنسانية، بالشكل الذي تحدث فيه، نتيجة لهذا الهبوط. ومن المؤكد أن هذه العقيدة هي إحدى خصائص الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية،^{٨٣٠} لكن مؤلفنا يقدمها إلينا بمساعدة صورة أصلية: إنه يقارن هبوط النفس في الهيولى بولادة الطفل:

وآن وقت بروزه [خروج الولد من رحم أمه] خرج على أم رأسه كالهابط من السماء إلى الأرض جسداً لا روح فيه، وكان هبوطه وهبوط الروح العلوي في وقت واحد أسرع من البرق الخاطف لا فرق بينهما... فازدوج الجسم والنفس فصارا شيئاً واحداً، واتحد كل واحد منهما بصاحبه فلا يفرق بينهما... وكان هبوط الولد من بطن أمه، وهو مخلوق من ستة أجناس كسائر الحيوان، فلما ازدوج به السابع سما عن سائر الحيوان، وصار أنفوسها وأعلاها وأجلها وأكرمها عند الله... [ولقد] رأينا المولود في بطن أمه ليس له نطق، وإنما اكتسب النطق وقت خروجه إلى هذا العالم، وأن البكاء للروح التي فارقت عالمها الذي منه بدت، ولم

يكن لها إلى ذلك سبيل.^{٨٤}

وعلى الرغم من تعرض هذا النص للتحريف والتصحيف أثناء نقله، إلا أنه يطرح أسئلة عديدة يصعب الرد عليها (هل ثمة من اختلاف بين النفس والروح؟ ما هي ”الأجناس“ الستة التي تشترك فيها النفس الإنسانية مع سائر الحيوان؟).^{٨٥} الفكرة الأساسية واضحة: في لحظة الولادة تتحد القوة العاقلة [أو الناطقة] التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان مع نفس الولد.^{٨٦} ومن خلال دموعه يعبرُ الولد عن التشويش الذي يحدث في نفسه: فبعد هبوطها في المادة [أو الهولي] لا ترى النفس أي سبيل للنجاة من هذا المنفى والعودة إلى أصلها، الذي هو لا شيء سوى النفس الكلية.

٣- نظرية المعرفة

إن نظرية المعرفة المُقدّمة مع الأسف بطريقة مجتزأة وغامضة في الرسالة المذهبة تحاول، وكما هو الحال مع جميع العلوم العقلية الإسماعيلية، رسم الطريق التي تُمكن النفس الإنسانية الهابطة من العودة إلى مكان أصلها. وهذه العودة ممكنة فقط، بالنسبة لمولفنا، بسبب القوة الناطقة: إذ ليس من نجاة بدون القوة الناطقة؛ فيجري بهذا الشكل شرح الأهمية التي يوليها للقوة الناطقة، والتي تُميز بها النفس الإنسانية ذاتها عن نفوس الحيوانات الأخرى. ويستغل المعنى المزدوج للجذر ن - ط - ق (كلام أو تفكر) ليتناول مثال المولود حديثاً:

إن المولود إذا خرج من بطن أمه فإنه يخرج بسبع حواس هي: العينان والأذنان والمنخران والفم. فإذا أبصر بعينه قال بلسانه أبصرت؛ وإذا سمع بأذنه قال بلسانه سمعت؛ وإذا شم بأنفه قال شممت. فكان اللسان هو المترجم عن الحواس السبعة.^{٨٧}

فالقوة الناطقة التي تعبر عن نفسها بالكلام ليست مجرد ”مترجم“ للتصورات الحسية؛ إن وظيفتها فوق كل شيء السيطرة على قوى النفس الأخرى - تلك التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان.^{٨٨} وهنا نرى الصورة الأفلاطونية لسائق العربة:

كما وجب في ظاهر الأمر ضبط البهيمية وإعقالها مخافة أن تشرذ بصاحبها لكي لا توهنه وترميه في المهالك. وإنها تهلك بهلاكه أيضاً. أما إذا كان العنان بيد صاحبها، صرفها كما يختار بما يكون فيه صلاحه. فمن أجل ذلك وجب أخذ العهد على النفس إذا كان زمامها وعنانها [يسوقها] إلى ما فيه إصلاحها ونجاتها من ظلمة الجهل إلى نور العقل.^{٨٩}

ويُفسّر المؤلف التعريف الأرسطي للنفس بأنها "الجوهر الذي هو تمام وكمال كل جسم طبيعي ذي آلية"،^{٩٠} بمعنى أن النفس، بقوتها الناطقة على الأقل، هي المبدأ الذي يضمن النظام والانسجام في الجسم الطبيعي المُتحدة به. وهي تقوم بهذه الوظيفة بسبب قدرتها على اكتساب المعرفة: "المعرفة هي تمام جوهر الحيوان".^{٩١} فإذا ما كانت المعرفة "أثراً طبيعياً" لأنها تتعلق بالوجود المادي وتتحصل عن طريق الإدراك، فإن حدّ العلم سيكون "إدراك النفس حقائق الأشياء"، ولذلك يجب أن يتعلق الأمر بالحقائق المعلومة. أما العلم فإنه يوصف بأنه "أثر إلهي"،^{٩٢} وهذا يعني أنه لا يقوم على الإدراك وإنما يُكتسب "بالتأييد".

٤- ترقّي النفس ونجاتها

يرى مؤلف الرسالة المذهبية أن نجاة النفس الإنسانية وخلاصها من منغافها في الجسم ثم عودتها إلى أصلها إنما يتم كله عبر "اكتساب العلم".^{٩٣} وهذا إشراق من العقل ومن النفس؛ ويتنقل عبر مختلف أنواع حدود العالم العلوي (الجد والفتح والخيال أو الكروبيين الذين يدبرون الأفلاك، حسب النظام الذي تنبأه)^{٩٤} إلى الحدود التي تكوّن الدعوة الأرضية - الإمام، الحجة، الداعي - قبل وصوله إلى المؤمن العادي.^{٩٥} من هنا كان الدور الأساسي الذي يقوم به الإمام في تحقيق كمال النفس الإنسانية:

اعلم أن الإمام بذاته شمس عقل أشرق على النفوس الناطقة فاستضاءت بإفاضة الجوهريّة وتجوهرت بقبول معلوماته [أي معلومات الإمام] عند قبولها ذلك بذاتها، فبظهورها تصفو أجرامها.^{٩٦}

وباشتقاقها لغذائها من العلم الذي يعلمه الإمام تتحول النفوس البشرية إلى جواهر: أي أنها تصبح قادرة على البقاء من ذاتها، والتحرر من عوالمها الجسمانية. وتصبح مستعدة للسير على درب العودة (المعاد) من أجل الاتحاد مرة أخرى بعلمتها العلوية: النفس الكلية.^{٩٧}

ومع أن المؤلف يبقى مناوئاً جداً، بل وربما غامضاً عن عمد بخصوص هذا الموضوع، إلا أن اتصال النفس الإنسانية بالنفس الكلية يحدث تدريجياً، إبان الأدوار النبوية والإمامية المختلفة. ولن تحقق كمالها حتى الظهور الثاني للقائم، وهو الظهور الذي يُنبئ بعودة جميع النفوس الناجية إلى أصلها العلوي:

وسيحادث ذلك عند اتصاله [أي اتصال القائم] بالنفس من غير واسطة
عند انقضاء دور الجسم.^{٩٨}

وسيكشف القائم، عند دخوله في اتصال مع النفس الكلية، عن العلم النافع دفعة واحدة. وبسبب تعليمه ستمكن نفوس المؤمنين بدورها من تحقيق ذواتها بصورة كاملة: فتستطيع عندئذ من القيام برحلتها خارج نطاق هذا العالم وقد تحررت من عوالمها الجسمانية، والعودة إلى مكان أصلها.^{٩٩}

ويكفي هذا التحليل الجزئي للرسالة المذهبة لتوضيح أنها بمفرداتها وكوزمولوجيتها وفهمها لهبوط النفوس وترقيتها إنما أصبحت قرية من أعمال ”الأفلاطونيين المحدثين الإسماعيليين“ التي ظهرت من ”المدرسة الفارسية“. وبالفعل فإن من السهل الإشارة إلى عدد من نقاط التشابه مع نصوص للنسفي وأبي تمام والسجستاني استمدت إلهامها من الترجمات العربية لكتابات أفلاطون وبروكليس. فإذا ما قبلنا بأن الرسالة كُتبت في حاشية المعز، فإنها ستشكل شهادة ثمينة على قبول الدعوة الفاطمية الغربية في أفريقية ومصر للأفلاطونية المحدثنة في النصف الثاني من القرن الرابع/العاشر. لكن من المؤسف أن الرسالة المذهبة لم تصلنا إلا كـ”بقية أثر“ أو بالأحرى ”بقية بقايا أثر“، وهي تمثل فعلاً واحدة من الأدلة النادرة - إلى جانب بعض الكتابات المنسوبة إلى جعفر بن منصور اليماني - بما فيها كتاب الفترات الذي يُشكل إشكالية بحد ذاته من عدة جوانب - لأدب ضائع في غالبيته، ثم جاءت التلخيصات الفلسفية الفاطمية العظيمة

من القرن الخامس/ الحادي عشر (الكرماني، المؤيد في الدين الشيرازي، ناصر خسرو) لتخطّاه وتلغيه. وشهد هذا الأدب مراحل عدة من التعديلات والإضافات وإعادة الكتابة، إضافةً إلى عملية نقل غير مؤكدة للمخطوطات، بصورة لا تختلف عمّا اختبره أدب النزاريين السوريين.

يُضاف إلى ذلك أنّ رسالتنا تبرهن على أنها ليست بمثل كتابات السجستاني أو أبي حاتم الرازي من حيث التنظيم والسبك الجيد. لكن لتذكّر أننا نتعامل مع ما يبدو أنه مجموعة من الأجوبة الغامضة غير المتناسكة لأسئلة مشتتة تتعلق بمثال منفرد عن عقيدة لا نعرف تفاصيلها. وتوجد، إلى جانب ذلك، تناقضات عديدة وعدم اتساق بالكوزمولوجية على نحو خاص. وهكذا نكون قد بيّنا الطريقة التي يبدو أن المؤلف قد شبّك بها نظامين مختلفين، وترك فيها النفس الكلية في مركز غامض، فمرة في قمة الهرمية الكونية كـ "زوجة العقل" ومرة في أدناها كملاك كروبي مسؤول عن تدبير عالم ما دون القمر.

"الرسالة المذهبة" وكوزمولوجية الكرماني

في رسالة مؤرخة في ٩ آذار/ مارس ١٩٩٠ طلب مني المرحوم إيفس ماركيه رأياً بخصوص مسألة خطرت له وهو يكتب مقالته "خاطرة فلسفية ودينية للقاضي النعمان من خلال الرسالة المذهبة":

تأملت في هذه المقالة وتفكرت فيما إذا كان الكرماني قد توصّل إلى نظرية العقول العشرة في محاولة لإصلاح الخلل الذي كان النعمان، والخليفة المعز من ناحية افتراضية، قد أحدثه في عقيدة العقل والنفس، أم لا. ١٠٠

يبدو هذا التساؤل بكامله وثيق الصلة بالموضوع لأن المذهبة تضمنت عناصر تُلمع، بطريقة أو بأخرى، إلى كوزمولوجية الكرماني. وقد رأينا المؤلف وهو يُنشئ مقابلة بين حدود عالم المعقولات (العقل، النفس، الاثنا عشر الروحانية، الكروبيون السبعة)

والأفلاك العلوية. ويمثل الكرويون القوى النفسية، ناهيك عن وصفهم ب”العقول“. وتدخل النفس، التي أقصيت إلى المستوى الأدنى من العالم العلوي، في توليد عالم ما دون القمر، وخروج العقل الإنساني إلى الفعل، ونقل العلم النافع؛ الأمر الذي يذكرنا بوظيفة العقل العاشر أو العقل الوسيط في كتابات الكرماني. وقد أشار ماركيه إلى نقاط التشابه هذه، لكنه نسب التناقضات الناجمة عن شبك نظامين مختلفين (فيما يتعلق بمرکز النفس ووظيفتها بصورة أساسية) إلى ضعف المقدرة الفلسفية للمؤلف: ”ويبدو في جميع الأحوال أن المفهوم الذي طوره النعمان، الفقيه والمفسر الجيد ربما، والضعيف فلسفياً، قد نجم عن خلط حدث بين النظام الأفلوطيني ونظام الفلسفة“. ١٠١ إن تحليلاً دقيقاً لكتاب راحة العقل يُظهر أن نظرية الكرماني في العقول العشرة تتضمن نقاط التناظر نفسها، مثل ظهورها وكأنها نتاج تداخل النظامين أيضاً، بالصورة التي اقترحها ماركيه. وهكذا يوجد الكرماني أمراً مضاعفاً محيراً تتشارك فيه العناصر الملائمة للنفس في النظام الأفلوطيني السابق بين العقل الثالث (الذي يقرنه صراحةً بالنفس الكلية ويصفه، على سبيل المثال، بالمقابل الأثنوي السليبي للعقل، ومنه يتلقى الصور)؛ والعقل العاشر (الذي يصفه بأنه الباعث في الطبيعة وفي عالم المحسوسات، إلا أنه يقرنه، سيراً على نهج الفارابي، ب”العقل الوسيط“ في التقليد الأرسطي) بطريقة لا نفهم منها إلا أنهما متماثلان. من هنا فقد قادني هذا الأمر إلى صياغة فرضية أن هبوط العقل الثالث إلى المستوى الأدنى في الهرمية الكونية – أو ”الدراما في السماء“ المتكرر ذكرها كموضوع عند المؤلفين الطيبين – إنما ورد تضميناً في كتاب راحة العقل. ١٠٢

ونرى المشكلة نفسها تنشأ في الرسالة المذهبية قبل ظهورها في راحة العقل بنصف قرن. والسبيل الوحيد لمنح معنى لكوزمولوجيتها يكون بقبول فكرة هبوط النفس الكلية، التي فقدت، في أعقاب خطأ لم يحدده المؤلف، مركزها المتميز ك”زوجة“ العقل لتجد نفسها في المستوى الأدنى من عالم المعقولات. وكان ماركيه محقاً عندما اعتبر الرسالة المذهبية البادرة التي سبقت التأليف العظيم للكرماني مباشرة. ١٠٣ وعلى الرغم من الحالة السيئة التي وصل فيها هذا النص إلينا، إلا أنه يحتفظ بأهمية خاصة في تاريخ الفلسفة الإسماعيلية. وهو يستحق، من هذه الناحية، تحقيقاً نقدياً بالكلية ودراسة معمقة.

الحواشي

١- حول فرع محمد شاه من النزاريين انظر فرهاد دفتري، *The Ismailis. Their History and Doctrines* (كمبريدج، ١٩٩٠)، ص ٤٤١-٤٤٢، ٤٤٧-٤٤٨ (ط٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص ٤١٥-٤١٨، ٤٥٦-٤٥١. وهم أقلية بين الإسماعيليين السوريين، ومعروفون، كالبهرة في الهند، باحتفاظهم ونسخهم لعدد من النصوص الإسماعيلية بالعربية، يعود بعضها إلى الفترة الفاطمية. لكن من المؤسف أن مكباتهم لا تزال مغلقة بوجه الباحثين، ولا يوجد جرد موثوق لها. انظر ف. إيفانوف، *Ismaili Literature. A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣)، ص ١٦٨-١٧٣ (ويتضمن قائمة بأسماء كتب وصلته من أحد الصحفيين المغامرين من بيروت)؛ بول ووكر، "أبو تمام وكتابه كتاب الشجرة: رسالة إسماعيلية جديدة من خراسان القرن العاشر"، *Journal of the American Oriental Society*، ١١٤ (١٩٩٤)، ص ٣٤٣-٣٤٤. وكان لعارف تامر فضل نشر بعض النصوص المتناقلة بين جماعته، مع أنه لا يتضح أي مخطوطات يستخدم لهذا الغرض، وتحقيقاته مليئة بالأخطاء.

٢- القاضي النعمان، الرسالة المذهبة. تأليف الفقيه الأكبر والداعي الأجل القاضي النعمان بن محمد بن حيون المغربي التميمي، نج. عارف تامر في خمس رسائل إسماعيلية (سلمية، ١٩٥٦)، ص ٢٧-٨٨. وتنضم المجموعة أيضاً: محمد بن سعد بن داود الرفه (ت. ٨٥٩ / ١٤٥٤)، الرسالة الكافية، ص ٩٠-٩٩، أبو المعالي بن عمران (ت. حوالي ٤٩٧ / ١١٠٤)، رسالة الأصول والأحكام، ص ١٠٠-١٤٣، أبو يعقوب السجستاني (ت. بعد ٣٦١ / ٩٧٠)، تحفة المستعجبين، ص ١٤٥-١٥٦، وقيس بن منصور الدادخي (ت. ٦٥٥ / ١٢٥٧)، رسالة الأسابيع، ص ١٥٨-١٧٩. ويُخبرنا عارف تامر (خمس رسائل، ص ١٢) أنه اعتمد في تحقيقه للرسالة المذهبة على ثلاث مخطوطات: الأولى من مكتبة آل سليمان في القدموس، والثانية من قرية المفكر في منطقة سلمية، والثالثة من مدينة مصياف. أما بالنسبة للنصوص الأربعة الأخرى فيعترف أنه لم يجد سوى نسخة واحدة من المخطوطة، تعود لآل سليمان في القدموس. انظر خمس رسائل، ص ١٣، ١٤، ١٧ وانظر المقدمة لرسالة تحفة المستعجبين التي أعاد طبعها في مجلة المشرق، ١٦ (١٩٦٧)، ص ١٣٧؛ إسماعيل ق. بوناوالا، *Biobibliography of Isma'ili Literature* (ماليو، كا، ١٩٧٧)، ص ٦٧، ٨٧، ٢٩٢، ٣٨٧. فإذا ما كانت المعلومات موثوقة أمكن الاستنتاج بأن ثمة مخطوطة في مكتبة آل سليمان في القدموس تتضمن الرسائل الخمس التي نشرها عارف تامر في خمس رسائل إسماعيلية. وهذا النوع من المجموعات، التي تجمع مؤلفين مختلفين من هنا وهناك ومن فترات تاريخية متنوعة، يبدو صفة نموذجية لتقليد المخطوطات السوري. والأمثلة النادرة التي نعرفها مه هي من هذا النوع. انظر، على سبيل المثال، مخطوطات من مصياف، نج. ستانيسلاس غوبار بعنوان، *Fragments relatives à la doctrine des Ismaélis* (باريس، ١٨٧٤)، وصفها جان- باتيست =

٥- روسو، القنصل الفرنسي العام في حلب، والذي حصل على المخطوطة من دمشق، بأنها تصنيف لرسائل تتعلق بالإسماعيليين، غويار، ص ٣؛ والمخطوطة رقم MS ١٧٦/١٠٣١ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن التي تتضمن الرسالة المذهبة؛ ديليا كورتيس، *Ismaili and Other Arabic Manuscripts*... (لندن، ٢٠٠٠)، ص ١٢٥-١٢٧.

٣- وهكذا فإن آصف فيضي في مقالته ”القاضي النعمان: الفقيه والمؤلف الفاطمي“ في *Journal of the Royal Asiatic Society* (١٩٣٤)، ص ١-٣٢، على غير علم بالرسالة.

٤- إيفانوف، *Isma'ili Literature*، ص ١٧٠-١٧١، ”الاحتمال الكبير هو أن نسبتها إلى النعمان يعتبر ضرباً من الخيال“؛ بوناوالا، ”أعمال القاضي النعمان والمصادر“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٣٦ (١٩٧٣)، ص ١١٢؛ بوناوالا، *Biobibliography*، ص ٦٧، ”ونسبة تأليف هذه الرسالة إلى القاضي النعمان أمر موضع شك، ولم يرد في أي مصدر“؛ دفترى، *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies* (لندن، ٢٠٠٤)، ص ١٤٥، ”ونسبة العمل إلى القاضي النعمان قد تكون موضع شك“.

٥- إن كلمة ”قرمطي“ كما استخدمها مادلونج، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالدعوة الإسماعيلية التي تشكل ما يُسميه ”المدرسة الفارسية“، هي كلمة غامضة. وصحيح أن معظم القرامطة لم يقبلوا بقول الفاطميين بالإمامة، إلا أنهم انضموا إلى الاعتقاد بأن محمد بن إسماعيل كان آخر الأئمة، وأنه المهدي تبعاً لذلك. غير أن الربط بينهم وبين ”قرامطة“ البحرين يبقى أمراً بالغ التعقيد.

٦- س. م. ستيرن، ”دعاة الإسماعيلية الأوائل في شمال-غرب فارس وفي خراسان وما وراء النهر“، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٢٣ (١٩٦٠)، ص ٥٦-٩٠ (وأعاد نشرها في كتابه *Studies in Early Isma'ilism* (ليدن والقدس، ١٩٨٣، ص ١٨٩-٢٣٣)؛ مادلونج، ”مقالة عن الإمامة في الفكر الإسماعيلي“، مجلة *Der Islam*، ٣٧ (١٩٦١)، ص ١٠١-١١٤. ومن الممكن ضم أبي تمام إلى هذه المدرسة باعتباره تلميذاً للنسفي ومؤلف كتاب الشجرة طبقاً لفرضية وكر في مقالته ”أبو تمام“.

٧- س. م. ستيرن، ”أوائل العقائد الكوزمولوجية الإسماعيلية“، في ستيرن، *Studies*، ص ٣-٢٧.

٨- هاينز هالم، *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya* (وايزبادن، ١٩٧٨) [بالألمانية]؛ هالم، ”كوزمولوجية إسماعيلية ما قبل الفاطميين“، في ف. دفترى، مح. *Mediaeval Ismaili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص ٧٥-٨٣؛ لمزيد من التفاصيل انظر دو سميت، ”بيبلوغرافيا الإسماعيليين حول مسألة الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية“، في كريستينا دانكونا، مح. *The Libraries of the Neoplatonists* (ليدن وبوسطن، ٢٠٠٧)، ص ٤٨١-٤٩٢.

٩- إيفس ماركه، ”بعض الملاحظات المتعلقة بكتاب كوزمولوجية الإسماعيلية لهاينز هالم“، *Studia Islamica*، ٥٥ (١٩٨٢)، ص ١١٥-١٣٥.

١٠- ابن الهيثم، كتاب الماظرات، تج. وتر. ويلفريد مادلونج وبول ووكر بعنوان *The Advent of the Fatimids* (لندن، ٢٠٠٠)، ص ٥٠، ٥٢، ١١١، ١٣٧-١٤٠، ١٥٠-١٥١، ١٥٤ دو سميت، ”بيبلوغرافيا الإسماعيليين“، ص ٤٨٦-٤٨٧.

١١- كما هو واضح، على سبيل المثال، في دراسة نشأة العقيدة الإسماعيلية لدفترى في كتابه الإسماعيليون (ط ١)، ص ١٢٢، ١٦٨، ١٧٩-١٨٠، ٢٣٤-٢٤٠، ٢٤٥.

١٢- حول هذا الموضوع نستشهد بمقطع من كتاب القاضي النعمان المجالس والمسائرات، تج. حبيب نفقي (أو الحبيب العقبي) (بيروت، ١٩٩٧، ص ٣٧٤-٣٧٥) الذي يقدم رواية عن يأس المعز من =

- ٢
- ١ - "الدعوة الشرقية" التي بنت الإسماعيلية على مبادئ مأخوذة من مذاهب الفلاسفة؛ س. م. ستيرن، "الإسماعيلية المبتدعة في زمن المعز"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ١٧ (١٩٥٥)، ص ١٥، ٣٠-٣١ (ستيرن، *Studies*، ص ٢٦٥، ٢٨٤-٢٨٥)؛ مادلونغ، "الإمامة"، ص ١١٢؛ هالم، *Kosmologie*، ص ١٣٥-١٣٦.
- ١٣ مادلونغ، "الإمامة"، ص ٨٦، ١٠٠، ١٠١، ١١٢؛ هالم، *Kosmologie*، ص ١٣٦؛ دفترى، *The Ismailis* (ط ١)، ص ١٧٧، ٢٤٥ (ط ٢)، ص ١٦٤، ٢٣٢-٢٣٣، لكن في المقطع الأخير لم تعد الطبعة الثانية تشير إلى الرسالة المذهبة؛ كورتيس، *Ismaili and Other Arabic Manuscripts*، ص ١٢٥.
- ١٤ الوزير يعقوب بن كلث [مؤلف مزعوم]، الرسالة المذهبة، تح. عارف تامر (بيروت، ١٩٨٨). يبدو أن هذه الطبعة قد فاتت انتباه الباحثين، إذ لم أجد أي إشارة إليها في المصادر الثانوية.
- ١٥ مقدمة عارف تامر للرسالة المذهبة ليعقوب بن كلث، ص ٥-٧.
- ١٦ حول يعقوب بن كلث، الذي قيل إنه كتب أعمالاً عدة في الفقه وكلها مفقودة، انظر بوناوالا، *Biobibliography*، ص ٧٨-٧٩؛ ياكوفليف، "الوزير يعقوب بن كلث وبدائيات الإدارة الفاطمية في مصر"، *در إسلام*، ٥٨ (١٩٨١)، ص ٢٣٧-٢٤٩؛ ليلي س. العماد، الوزارة الفاطمية، ١١٧٢-١١٧٣ (برلين، ١٩٩٠)، ص ٨٠-٩٦ ب. ووكر، "مؤسسات التعليم الفاطمية"، *Journal of the American Research Center in Egypt*، ٣٤ (١٩٩٧)، ص ١٨٧-١٨٨.
- ١٧ يبدو أن المذهبة ٢ تمثل عموماً نصاً أقل تصحيحاً وأكثر وثوقاً. لكن ليس بالإمكان ذكر جميع التنوعات هنا، ولو أنني سأشير إلى بعضها في تحليل العقائد الذي سيعقب ذلك.
- ١٨ "وقد ذكرنا في كتاب المعالم أن من ولد المهدي بالله أحد عشر إماماً" (المذهبة ١، ص ١١٥/١٢)؛ "وقد ذكرنا في كتاب المعالم أن من محمد بن إسماعيل أحد عشر إماماً" (المذهبة ٢، ص ١٤٠/١٥).
- ١٩ أبو المعالي بن عمران، رسالة الأصول والأحكام، تح. عارف تامر، في خمس رسائل، ص ١٠٠-١٤٣. وتتكون هذه الرسالة من مقتطفات مطولة من كتاب الفترات المنسوب إلى جعفر بن منصور اليمس الذي يُعتقد أنه كُتب في كنف الإمام المعز.
- ٢٠ شهد كتاب الشجرة مصيراً مشابهاً لمصير الرسالة المذهبة. فجرى تحقيقه من قبل عارف تامر لأول مرة باسم كتاب الإيضاح (بيروت، ١٩٦٥) ونُسب إلى شهاب الدين بن القاضي نصر أبي فراس المينقي (ت. ٩٣٧/١٥٣٠ أو ٩٤٧/١٥٤٠)، ثم حققه تامر جزئياً باسم كتاب شجرة اليقين (بيروت، ١٩٨٢) من تأليف القائد القرطبي عبدان بن الربيع (ت. حوالي ٨٩٩/٢٨٦)؛ وحقق مادلونغ وبول ووكر فصلاً من مخطوطة تضمنت القسم الأول من هذا العمل الذي لم يُنشر بعد مع ترجمة إلى الإنكليزية في *Ismaili Heresiography* (ليدن، ١٩٩٨)؛ ووكر، "أبو تمام"، ص ٣٤٣-٣٤٥، والمقدمة للكتاب السابق. والمقطع المقتبس في المذهبة ٢ يطابق الصفحة ٩١ من طبعة بيروت، ١٩٨٢.
- ٢١ محمد بن سعد بن داود الرفنه، الرسالة الكافية، تح. تامر، في خمس رسائل، ص ٩٠-٩٩؛ أعيد طبعها في ثلاث رسائل إسماعيلية (بيروت، ١٩٨٣)، ص ٢٥-٣٣. والمقطع المقتبس في المذهبة ٢ يطابق ثلاث رسائل، ص ٣١/١٦-٣٣/١٤؛ خمس رسائل، ص ٩٥/٤-٩٧/٧.
- ٢٢ ووكر، "أبو تمام"، ص ٣٤٤-٣٤٥، حيث أثار النقاط نفسها عند مقارنته بطبعتي كتاب الشجرة.
- ٢٣ القاضي النعمان [المؤلف المزعوم]، الرسالة المذهبة في فنون الحكمة وغرائب التأويل، تح. صالح عمار الحاج (القاهرة، ٢٠٠٤)، ص ١٤٥-١٧٨. وإنني معتز لأحمد ابن سينا في باريس لأنه لفت انتباهي إلى هذه الطبعة وزودني بنسخة مصورة عنها.
- ٢٤ المذهبة ٣، ص ١٤٥، الحاشية.

٢٥. المذهبة ٣، ص ١٤٥، حيث حرى إثنائها بإعادة إخراج الصفحة الأولى من المخطوطة التي تسبق تحرير النص.

٢٦. المذهبة ٣، ص ١٤٦/١٢-١١٣ ص ١٧٨/١٣-١٦.

٢٧. كورتيسه، *Ismaili and Other Arabic Manuscripts*، ص ١٢٥-١٢٧. وطبقاً لكورتيسه فقد يكون تاريخ المخطوطة في القرن العشرين. وأودّ تقديم الشكر إلى عمر علي - دو - أوشاغا لإرساله إليّ صورتين عن الورقتين الأولى والأخيرة من المخطوطة.

٢٨. يمكن أن نورد هنا كمثال كتاب الفترات المنسوب إلى جعفر بن منصور اليمن. انظر مقالة هالم عن هذا الكتاب في مجلة *Die Welt des Orients* ٨ (١٩٧٥)، ص ١٠٥ وأشار هالم في *Kosmologie*؛ ص ١٣٦-١٣٧، إلى احتمال كتابة هذا العمل في حاشية المعز، كما كانت الحال مع الرسالة المذهبة التي تشابه معه بنقاط كثيرة، ومرت بتعديلات عدة زمن الفاطميين قبل قبولها بصورة متلائمة مع عقيدة زمن المؤلف النزاري السوري أبي المعالي بن عمران (انظر الحاشية ١٩). ويبدو أن كتاب الشجرة شهد معاملة مماثلة (انظر الحاشية ٢٠).

٢٩. فيما يخص حالة المخطوطات الإسماعيلية السورية يمكن العودة إلى تعليقات جوزيف فان إس في مراجعته لكتاب الشافية، قصيدة إسماعيلية منسوبة إلى شهاب الدين أبي فراس، تح. وتر. سامي ن. مكارم (بيروت، ١٩٦٦)؛ ومقالة عارف تامر عن الشافية في مجلة *در اسلام*، ٤٦ (١٩٧٠)، ص ٩٢-٩٥.

٣٠. تقول مجترأة من الجيزة في القاهرة أن ابن كلّس عقد مجالس لنخبة ضمت فقهاء وكتاباً وفلاسفة ومتكلمين من مختلف الديانات والمذاهب. انظر مارك كوهين وساسون سومبخ، ”في بلاط يعقوب بن كلّس: مجترأة من جيزة القاهرة“، *The Jewish Quarterly Review*، ٨٠ (١٩٩٠)، ص ٢٨٣-٣١٤. لكن لا يوجد ما يوحي بأنه قد كتب شخصياً أعمالاً من مثل الرسالة المذهبة.

٣١. المذهبة ١، ص ٤١/١٠-١١ المذهبة ٢، ص ٤٣/٢-١. أورد هذا العنوان بوناوالا، بيبليوغرافيا، ص ٣٢، رقم ١٠، من ضمن كتابات أخرى لعبدان، لكنه لم يذكر أي مخطوطة.

٣٢. المذهبة ١، ص ٥٦/٢٢-٢٤ المذهبة ٢، ص ٦٤/١٥-١٧. بخصوص هذه الرسالة انظر مقالة ستيرن، ”الإسماعيلية الصالة“، ص ١١-١٣، ٢٤-٢٥، ونُشرت أيضاً في كتابه *Studies*، ص ٢٥٨-٢٦١، ٢٧٦-٢٨١.

٣٣. المذهبة ١، ص ٤٣/٢٢ المذهبة ٢، ص ٤٦/١٥-١٧ بوناوالا، *Biobibliography*، ص ٦٨، رقم ٦١.

٣٤. المذهبة ١، ص ٣٥/١٥-١٦ المذهبة ٢، ص ٣٣/١٣-١٤. ومع ذلك فقد أضاف عارف تامر حاشية في الطبعة الثانية تقول: ”وهذه من ضمن الأعمال المفقودة للوزير ابن كلّس“. ولا أدري من أين استقى هذه المعلومة.

٣٥. المذهبة ١، ص ٥٧/١١ المذهبة ٢، ص ٦٥/١٤ وانظر بوناوالا، *Biobibliography*، ص ٥٨، رقم ١٧، ٦٧، رقم ٥٤ بوناوالا، ”أعمال القاضي النعمان“، ص ١١٢، رقم ١٧. وهنا يُصرّ تامر، مرة أخرى، على اعتبار ذلك عملاً مفقوداً لابن كلّس.

٣٦. المذهبة ١، ص ٣٨/٧، ٤٣/٢٣، ٥٤/٢، ٥٦/٢٣، ٨٢/٤.

٣٧. المذهبة ١، ص ٤٣-١/٤.

٣٨. ستيرن، ”الإسماعيلية الصالة“، في كتابه *Studies*، ص ٢٥٧-٢٨٨.

٣٩. وهي ستكون، وفقاً للتفسير الإسلامية التقليدية، إما الآيات السبع لفاتحة أو السور السبع الأول في القرآن؛ انظر رغبة بلاشير، القرآن (باريس، ١٩٨٠)، ص ٢٩٠.

٤٠. المذهبة ١، ص ٤٦، ٧٠؛ المذهبة ٢، ص ٥١، ٨٥.

٤١. الملهبة ١، ص ٧٤/١٠-١٨؛ الملهبة ٢، ص ٩٠.
٤٢. الملهبة ١، ص ٧١/١٣-١٩؛ الملهبة ٢، ص ٨٦/٢٢-٨٧/٤.
٤٣. الملهبة ١، ص ٧٩/٥-٨؛ الملهبة ٢، ص ٩٨/١٥-١٩. وعلينا تصحيح كلمة "البقية" لتصبح "النقية" بحسب رأي مادلونج في مقاله "في الإمامة"، ص ٨٨، الحاشية ٢٣٣. وتستخدم كلمة "جرم" في نصوص الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية، والنصوص العربية من الأفلاطونية المحدثة عموماً، للإشارة إلى الأجسام العلوية، بينما تستخدم كلمة "جسم" للإشارة إلى الأجسام الطبيعية المادية. وتستخدم الكلمتان أحياناً كمترادفتين، ولو أن شيئاً من الغموض يبقى يلفهما.
٤٤. الملهبة ١، ص ٦٩/١-٢؛ الملهبة ٢، ص ٨٣/١٣-١٤.
٤٥. مادلونج، "في الإمامة"، ص ٨٨-٨٩ دفترى، الإسماعيليون، (ط ١)، ص ١٧٧-١٧٨ (ط ٢)، ص ١٦٤-١٦٥.
٤٦. نتذكر أن هذا الاسم لم يظهر في الملهبة ١، بينما ورد في عدة مناسبات في الملهبة ٢.
٤٧. مادلونج، "في الإمامة"، ص ٩٠-١٠١.
٤٨. حول مفهوم "الغلو" انظر دانيال دو سميت، "غلو" في م. ع. أمير-معزي (مع.)، *Dictionnaire du* (باريس، ٢٠٠٧)، ص ٢٩٢-٢٩٥.
٤٩. الملهبة ١، ص ٣١/١٥-١٧، ٧٠/١٨-١٩، ٧٥/٢٠-٢٥؛ الملهبة ٢، ص ٢٧/١٣-١٥، ٨٦/٢، ٩٣/٥-١.
٥٠. بخصوص هذه المسألة انظر مقالة دانيال دو سميت "حول سلطة العقل وسلطة فرضه في الشريعة وعد الإسماعيليين في القرنين العاشر والحادي عشر" في مجلة *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* ٦١ (٢٠٠٨)، ص ٥١٥-٥٤٤.
٥١. يقول المؤلف أنه سَمَى رسالته الملهبة لأنها تذهبُ بغيراءات الشيطان وتثير قلوب العلماء بالإيمان، وواضح أن في ذلك إشارة إلى الآية القرآنية ﴿وَيُذْهِبْ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾ (١١:٨). انظر الملهبة ١، ص ٢٨/١٢-١٣؛ الملهبة ٢، ص ٢١/٢٢-١. وبأخذنا ذلك إلى التساؤل حول القراءة الأخرى، المذهبة (أي المطلية بالذهب)، التي قال تامر إنه وجدها في مخطوطة أخرى، وهو ما أخذ به فؤاد سيزجن في كتابه *Geschichte des arabischen Schrifttums*، Band ١ (لیدن، ١٩٦٧)، ص ٥٧٧، الحاشية ١٢.
٥٢. أول محاولة لتحليل منظم للرسالة كانت لايفس ماركيه عبر مقاله "خاطرة فلسفية ودينية للقاضي النعمان من خلال الرسالة المذهبة"، *Bulletin d'Etudes Orientales*، ٣٩-٤٠ (١٩٨٧-١٩٨٨)، ص ١٤١-١٨١. ولا يُظهر ماركيه أي شكوك بخصوص نسبة الرسالة إلى النعمان.
٥٣. الملهبة ٢، ص ٤٢.
٥٤. الملهبة ١، ص ٤٠/٢٣-٤١/٩؛ الملهبة ٣، ص ١٦٦/١٢-١٦٧/٥. غير أن الجملة الأخيرة في الملهبة ٣ تصف الصورة الإنسانية بأنها "آخر المطبوعات".
٥٥. انظر دانيال دو سميت، "أثر الفارابي في نظرية حميد الدين الكرمانى حول العقل والنفس"، في بيتر آدمسون، مع.، *In the Age of al-Farabi: Arabic Philosophy in the fourth/ tenth Century* (لندن، ٢٠٠٨)، ص ١٣١-١٥٠.
٥٦. ماركيه، "خاطرة فلسفية..."، ص ١٥٨، ١٦٢-١٦٤؛ ماركيه، "إخوان الصفاء والإسماعيلية"، في *La philosophie des alchimistes et* (روما، ١٩٨١)، ص ٧٨؛ ماركيه، *l'alchimie des philosophes* (باريس، ١٩٨٨)، ص ٧٤.

٥٧. ويرى المؤلف، سيراً على نهج المقطع المترجم أعلاه، أن الصورة الإنسانية ظهرت في عالم مظلم ومُحرق اختفى منه النور. ويدعم ذلك باقتباس من كتاب عبدان، كتاب الابتداء، الذي يروي حديثاً يقول إن آدم تحول إلى اللون الأسود وهو يهبط من الجنة؛ ثم يبدأ يستعيد لونه الأبيض بعد توبته، وعلى مدى ثلاثة أيام، كل يوم ثلث منه (الملهبة ١، ص ٩١/٩-١٥؛ الملهبة ٢، ص ٤٣/١-٧). ونجد إشارة إلى الحديث نفسه في النصوص الدرزية؛ انظر أيضاً دانيال ذو سميت، رسائل الحكمة الدرزية، المجلد ١ و ٢. مقدمة وتحقيق نقدي وترجمة مع تعليقات على الرسائل المنسوبة إلى حمزة بن علي وإسماعيل التميمي (لوفان، ٢٠٠٧)، ص ٢٤٥.
٥٨. الملهبة ١، ص ٣٦/٥-١٦؛ الملهبة ٢، ص ٣٤/١٦-٣٥/١٥؛ الملهبة ٣، ص ١٥٩/٢-١١٦؛ الملهبة ٤، ص ٦٨/٩-٦٩/٦. واعتمدت ترجمتي على الملهبة ١ و ٣ التي تبدو أقل تحريفاً من ٢.
٥٩. هالم، *Kosmologie*، ص ٩٠-١٠٠؛ ستيرن، *Studies*، ص ٢٦-٢٩.
٦٠. هذه هي تصحيحاتي على النص، المحرّف كما هو واضح في كلتا الطبعتين، والتي تقرأ ”أيس“ من ”أيس“. وهذا في الواقع هو تعريف الإبداع كما صاغه الكندي؛ انظر رسائل الكندي الفلسفية، تح. م. أبو رضا (القاهرة، ١٩٥٠)، مج ١، ص ١٨٢-١٨٣. وقد استُخدمت المصطلحات نفسها من قبل السجستاني في كتاب الينابيع والكرماني في راحة العقل. وأشير إلى دراستي بالفرنسية عن راحة العقل، *La Quiétude de l'Intellect* (لوفان، ١٩٩٥)، ص ٤٢-٤٣، ١١٩.
٦١. الملهبة ١، ص ٥٤/٥-١٠؛ الملهبة ٢، ص ٦١/٥-١١.
٦٢. الملهبة ١، ص ٧٨/٢٣؛ الملهبة ٢، ص ٩٨/٧-٩. وقد صحّحت عبارة التسعة الكروية في كلتا الطبعتين واستبدلتها بالسبعة الكروية.
٦٣. انظر ترجمة المقطع أدناه، ص ٣٢٢.
٦٤. الملهبة ١، ص ٧٨/٢٢-٢٣؛ الملهبة ٢، ص ٩٨/٥-٧. وجرى تحليل هذه القائمة المختلفة، التي تظهر فيها الأسماء الثلاثة الأولى للحدود المبهمة، في عدة أعمال إسماعيلية معاصرة، من قبل هالم، *Kosmologie*، ص ٩٠-٩٤.
٦٥. هالم، *Kosmologie*، ص ٩٢.
٦٦. انظر الملهبة ١، ص ٣٤/٣؛ الملهبة ٢، ص ٣١/٥-٦.
٦٧. وبكلمات أخرى، فإنها تأتي بالمادة نزولاً نحو المستويات الدنيا في الهرمية. حول المفهوم الإسماعيلي للمادة من جهة عبورها انطلاقاً من الحدود العلوية هبوطاً عبر مستويات الهرمية العلوية والأرضية، مانحة البقاء والعلم لكل مستوى، انظر: ذو سميت، رسائل الحكمة الدرزية، ص ٥٩-٦٠.
٦٨. الملهبة ١، ص ٥٣/٤-١٩؛ الملهبة ٢، ص ٥٩/١٧-١٤/١٤.
٦٩. الملهبة ١، ص ٧١/٨-١٩؛ الملهبة ٢، ص ٨٦/١٨-٨٧/٤؛ انظر مقالة إ. ماركه حول ”القاضي النعمان وسبعات الأئمة“ في مجلة *Arabica*، ٢٥ (١٩٧٨)، ص ٢٢٦-٢٢٨.
٧٠. بخصوص النظامين اللذين طورهما كل من الفارابي والكرماني، انظر: إيان ر. نيتون، *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy* ... (ريتشموند، سورّي، ١٩٩٤)، ص ١١٦، ٢٢٨؛ إضافةً إلى ذو سميت، ”أثر الفارابي“، حيث بينت أن هذه المطابقة هي أقل وضوحاً عند الكرماني مما هي في مصدره الفارابي.
٧١. ماركه، ”خاطرة فلسفية ودينية للقاضي النعمان“، ص ١٤٨-١٥٠، حيث نسب ذلك إلى افتقار النعمان للصرامة، إن لم يكن للمقدرة في المسائل الفلسفية.
٧٢. ترجمت هذه الجملة المحرّفة بخرقة، لكن من المؤكد أنه يجب استبدال ”أنس“ بـ ”أيس“.

٧٣. المذهبة ١، ص ٦٠/٢٢-٦١/١٨؛ المذهبة ٢، ص ٧١/١٢-٧٢.
٧٤. انظر بول ووكر، *Early Philosophical Shiism* (كمبريدج، ١٩٩٣)، إضافة إلى دو سميت، *La Quétitude de l'Intellect*؛ هالم، *Kosmologie*، ص ١٣٦.
٧٥. المذهبة ١، ص ٦٤/١٩-٢٤؛ المذهبة ٢، ص ٧٦/٢٠-٧٧/٣.
٧٦. حول هذه العقيدة الناجمة عن تفسير خاص للترجمة العربية لأفلوطين، انظر كتابي، *Empedocles Arabus* (بروكسل، ١٩٩٨)، ص ٩٦-١١١؛ ماركيه، "خاطرة فلسفية..."، ص ١٤٤، حيث يعثر هنا على مزيد من عدم التطابق الذي ربما يبرهن على مزيد من قلة الفطنة الفلسفية عند النعمان.
٧٧. المذهبة ١، ص ٧٩/١٢-٥٠؛ المذهبة ٢، ص ٩٩/٢-٥. ويتبع ذلك مقطع شديد التشويش يصف أوجه التقابل بين العالم العلوي والإنسان باعتباره الكون الصغير، حيث يتجلى انسجام الأفلاك في تكوين الإنسان.
٧٨. المذهبة ١، ص ٤٧/١٠-١٣؛ المذهبة ٢، ص ٥١/١٦-٢١؛ المذهبة ٣، ص ١٧٥/١٩-١٧٦/١.
٧٩. المذهبة ١، ص ٧٣/٥-٨؛ المذهبة ٢، ص ٨٨/١٢-١٦.
٨٠. المذهبة ١، ص ٣٥/١-٢، ص ٥٥/١٤-١٥، ص ٨٤/٤-٥؛ المذهبة ٢، ص ٣٢/١٥-١٧، ص ٦٢/١٩، ص ١٠٥/١٨. ٢٠. إن ازدواجية الجنس عند الحلو د هو من خصائص التفسير الإسماعيلي لفيضية الأفلاطونية المحدثة. ونجدها أيضاً عند أبي عيسى المرشد في الرسالة وفي الرسائل الدرزية، وقد بُنيت على الآية القرآنية نفسها. انظر دو سميت، "رفع قيمة العنصر الأنثوي عند الإسماعيليين الطيبين: حالة عهد السيدة أروى الصليحية اليمنية"، في مجلة *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*، ٥٨ (٢٠٠٥)، ص ١١١-١١٢، إضافة إلى كتابي *Les Épitres sacrées des Druzes*، ص ٥٠-٥٢.
٨١. نجد ملامح من المخطط الخماسي في العديد من نصوص الإسماعيليين من القرن العاشر، وكذلك في الرسائل الدرزية. انظر هالم، *Kosmologie*، ص ٦٧-٧٤، و دو سميت، *Les Épitres sacrées des Druzes*، ص ١٦٩-١٧٠.
٨٢. حول التناقض الواضح بين هذه الأنظمة انظر ماركيه، "خاطرة فلسفية ودينية"، ص ١٦٩-١٧٠.
٨٣. وهكذا، فإن إحدى نقاط الخلاف بين مؤلفي ما سُمي بالمدرسة الفارسية المتنوعين تمحورت حول مسألة ما إذا كانت النفس الإنسانية أثراً أم جزءاً من النفس الكلية. انظر دو سميت، "Die Philosophie in der isma'ilitischen Denker des 10. Und frühen 11" (بازل، سيصدر).
٨٤. المذهبة ١، ص ٤٢/١٤-٤٣/٦؛ المذهبة ٢، ص ٤٤/١٩-٤٥/١٩؛ المذهبة ٣، ص ٦٩/١. وتوجد في المذهبة ٣ جملة بعد عبارة "البكاء الذي يصاحب انفصال النفس" لم ترد في كلتا طبعتي تامر، وذلك في أعقاب قفزة من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه: "من عالمها النفيس حيث تبكي بمرارة بسبب مفارقتها لعالمها وارتباطها بعالم قاتل. وهي تتعذب برغبتها في العودة إلى العالم الذي منه كان ظهورها".
٨٥. وطبقاً لماركيه، "خاطرة فلسفية ودينية..."، ص ١٥٣، فإن الطوائف الأربع هي التي ستشكل الأسس الخاصة بالنفس، والتي تُضيف إليها النفس النباتية والنفس الحيوانية.
٨٦. وكما يلاحظ ماركيه في "خاطرة فلسفية..."، ص ١٥٣، فإن مؤلف المذهبة يختلف بوضوح مع إخوان الصفاء حول هذه النقطة، حيث يرى هؤلاء أن النفس العاقلة تدخل جسم الطفل في سن الرابعة. انظر كارميلا بافيوني، "*L'embryologie islamique*..."، في بريسون، وكوبوردو، وسولير، مح. *L'embryon: formation et animation* (باريس، ٢٠٠٨)، ص ٢١٨-٢١٩.

”الرسالة المُنْهية“ المنسوبة للقاضي النعمان

٨٧. الملهية ١، ص ٤٤/٢-٤٦؛ الملهية ٢، ص ٤٧/٣-٨؛ الملهية ٣، ص ١٧٠-١٧١.
٨٨. الملهية ١، ص ٨١/٦-٩؛ الملهية ٢، ص ١٠١/١٥-١٩؛ وذكر النفس الحسية والنفس النامية والنفس الناطقة.
٨٩. الملهية ١، ص ٦١/٢٤-٦٢؛ الملهية ٢، ص ٧٣/٧-١٣.
٩٠. الملهية ١، ص ٦٢/٢١-٢٢؛ الملهية ٢، ص ٧٤/١١؛ وانظر أرسطو، دوأنما، (II)، ١، ١٢٤١٢-٢٧٢-٢٩.
٢٩. حول تفسير هذا التعريف في الأدب الإسماعيلي الفاطمي وما قبل الفاطمي، انظر دانيال دو سميت، ”... Perfectio prima-Perfectio secunda ou les vicissitudes d'une notion...“ في مجلة *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* ٦٦ (١٩٩٩)، ص ٢٦٣-٢٦٩.
٩١. الملهية ١، ص ٦٥/١١-١٢؛ الملهية ٢، ص ٧٧/١٨.
٩٢. الملهية ١، ص ٦٥/٧-٦٦؛ الملهية ٢، ص ٧٧/١٢-٧٨/١٢. إن هذا المقطع بكامله ورد مشوشاً ومحرّفاً في كلتا الطبعتين، وفيه أورد المؤلف عدة تعاريف للمعرفة والعلم.
٩٣. الملهية ١، ص ٦٤/٧-١٤؛ الملهية ٢، ص ٧٦/٧-١٤. والمؤلف متحرّص جداً تجاه محتوى هذا ”العلم“، وهذا منسجم مع ممارسات النصوص الإسماعيلية. انظر دو سميت، *Loi rationnelle et loi imposée*، ص ٥٤٠-٥٤١.
٩٤. بخصوص التناقضات حول هذا الموضوع والنتيجة عن تمازج هذين النظامين، انظر ماركيه، ”خاطرة فلسفية ودينية...“، ص ١٧٠-١٧٣.
٩٥. الملهية ١، ص ٣٤/٢-١٣، ص ٥٤/١٣-١٨، ص ٦٠/١٨-٢١؛ الملهية ٢، ص ٣١/٤-١٥، ص ٦١/١٤-١٨، ص ٧١/٩-١١.
٩٦. الملهية ١، ص ٨١/١٢-١٥؛ الملهية ٢، ص ١٠٢/٤-٦؛ ويفسر ماركيه تعبير ”شمس العقل“ على أن الإمام يعمل وسيطاً، كالشمس، بين الإنسان والعالم الروحاني، الممثل هنا بالعقل الكلي، ”خاطرة فلسفية ودينية...“، ص ١٥٣.
٩٧. الملهية ١، ص ٦٢/٢٥-٦٣/١٣؛ الملهية ٢، ص ٧٤/١٦-٧٥/٦ (والمقطع في كلتا الطبعتين مشوش ومحرّف).
٩٨. الملهية ١، ص ٧٤/٥-٧؛ الملهية ٢، ص ٩٠/١-٣؛ وانظر الملهية ١، ص ٧٤/١٩-١١/٧٥؛ الملهية ٢، ص ٩١/١-٩، ص ٩٧/١٦-١٧.
٩٩. ماركيه، ”خاطرة فلسفية ودينية...“، ص ١٦٢-١٦٤، حيث يعتقد أنه عثر في الرسالة الملهية على نظرية تقول إن النفس كانت قد تجسّدت على الأرض في شخص آدم أولاً، ثم تنقلت تدريجياً، وهي تُظهر نفسها، عبر سلسلة من الأنبياء قبل اتحادهما بنموذجها العلوي لحظة ظهورها في القائمة. غير أن المقطع المتضمن لهذه القراءة بالغ الغموض والتعريف بحيث يستدعي الكثير من الحذر.
١٠٠. أودّ تقديم امتثاني بهذه المناسبة إلى الباحث البارز إيفيس ماركيه، الذي ندب له الدراسات الإسماعيلية بالكثير؛ انظر دو سميت، ”إيفيس ماركيه، وإخوان الصفاء والفياخورية“، *Journal Asiatique* ٢٩٥ (٢٠٠٧)، ص ٤٩١-٥٠٠.
١٠١. إ. ماركيه، *Poésie ésotérique ismailienne. La Ta'viyya de 'Amir al-Basri* (باريس، ١٩٨٥)، ص ٢٢٩.
١٠٢. انظر دو سميت، *La Quiétude de l'Intellect*، ص ٢٢٩-٢٣٤، ٢٤٣-٢٥١، إضافةً إلى دو سميت، ”أثر الفارابي على حميد الدين الكرمانلي“. ولا تزال فرضيتي تلقى تحدياً من ناتسويا =

= كيكوتشي، "بعض المشكلات في فهم دو سميت لتطور الإسماعيلية..."، *Orient. Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan*، ٣٤ (١٩٩٩)، ص ١٠٦-١٢٠. ومهما كانت الحالة، تبدو لي الرسالة المذهبية وثيقة هامة تستدعي وضعها في الملف الحالي.

١٠٣. ماركيه، "خاطرة فلسفية ودينية..."، ص ١٤٩-١٥٠، ١٨٠-١٨١ ماركيه، *La Philosophie des alchimistes*، ص ٧٤.

الكون في الشعر: نموذجان من الشعر الفلسفي الإسلامي بالفارسية

أليس سي. هنزيرغر

كما أن العمارة وفن بناء الكاتدرائيات والكنائس قادرة على رواية حكاية تطور الأفكار المسيحية في أوروبا وخارجها، فإن فن الشعر قادر على تتبع مسارات الحياة الفكرية والروحية الإسلامية في العالم الناطق بالفارسية على مدى أكثر من ١٣٠٠ عاماً. والكنائس أكثر من مجرد عمارة، فهي تتضمن رسومات وحفراً على الخشب ونحتاً على الحجر، واستخدام الزجاج الملون والعباءات المزينة بالجواهر والكتب المزخرفة، وأعمال رصف الأرضيات والسقوف، والأعمال المعدنية، إضافةً إلى العديد من الأشكال الفنية الأخرى التي تطورت أساليب استخدامها على مدى قرون. وبالمثل، فإن الشعر الفارسي يتضمن العديد من الأساليب والصور الفنية ذات المكانة المحترمة التي تصوّر التغيير الذي حدث على مدى الزمان والمكان. ويكشف هذا التوأم من تواريخ الكاتدرائيات والشعر عن الدين، والمخاوف والمشاعر، إضافةً إلى الرؤى اليقينية والراقية لثقافتين تأسستا عميقاً في الدين. كما يُظهر أثر النظريات التقنية والتجارب، أي الحرفة والعقل الإنسانيان المكرسان لتحويل أكثر حالات التأمل والذكر ذات المعنى للبشرية إلى مصنوعات يدوية مادية معقولة وقادرة على لمس

النفس واستحضار العبرة إلى العين. ومن خلال سموها فوق حدود الزمان والمكان والوسيلة، فإن الإنتاج الفني يشهد على قدرة الناس، عبر العصور، على التعبير عن (أو استخلاص) عناصر غير ملموسة - الأفكار والمشاعر - وتحويلها إلى صور ملموسة تعمل، بطريقة معكوسة غير ملموسة، على التأثير بشكل ما في أذهان وقلوب الناس الآخرين.

لقد شهدنا على مرّ القرون قيام مذاهب وأساليب في فن بناء الكاتدرائيات ونظم الشعر وانحسارها: فمدن بعينها أصبحت مشاعل للإبداع البصري لفترة لا تلبث بعدها أن يتضاءل أثرها ويضمحل، وبرز فنانون وكتاب عملوا بصورة مماثلة إما في ضوء الشهرة أو في غمرة السرية. والاعتراف بأن موجات التغيير والتطوير قد أثّرت في الشعر الفارسي بمقدار تأثيرها في الفن والعمارة المسيحية لا يُعادل القول بأن ما أتى لاحقاً متفوقاً على ما جاء سابقاً، وأن نوعاً من "التقدم" قد حصل على الدوام في أيّ من الحالين. وهذا يعني أنه ينبغي علينا أن نكون حذرين عندما ننتقد الاعتراف بقيمة كل عمل في زمانه ومكانه، إضافةً إلى زماننا ومكاننا في التاريخ، من أجل فهم النظريات الفنية التي في ظل تأثيرها نحيا ونعيش. وفي حالة الأدب، نحن بحاجة لفهم الغرض الذي من أجله جرى نظم أشعار معينة وتحليلها وفقاً لكيفية تحقيقها لذلك الغرض. وقد بيّن الشاعر عزرا باوند في كتابه آ ب سي القراءة أن ضبط المصطلحات الموجود في العصور الوسطى قد تعرض للزوال^١، ونحن بحاجة لإعادة اكتشاف هذا العلم الضائع. لكن المفردات ليست هي ما نحتاج لمراجعته فحسب، بل أغراض الشعر، بمعنى ماذا كان متوقّعا من الشعر أن يقدمه.

والشعر الفارسي مشهور، بحق، بمآثره الشامخة من أشعار الحب والغزل الصوفية والنسكية، إلى جانب معالمه الشاملة من الملاحم الوطنية وتقاليده من النظم التعليمي والوعظي الواضحة المعالم. هذه هي بعض ما نسمّيه "أهداف" الشعر أو أغراضه. لكن الشعر باللغة الفارسية، كما هي الحال باللغة العربية، كان وسيلة أيضاً للتعبير عن الأفكار الفلسفية والدينية الإسلامية. وقد حظي هذا الشعر الفكري بتقدير عالٍ بلغ درجة بحيث أن قصيدة شعرية فلسفية قد تستثير مئات الصفحات من التعليقات النثرية في مناسبات معينة من قبل مفكرٍ آخر^٢، والعكس بالعكس، فقد يحدث أن يكون عمل

نثري فلسفي مصدر إلهام لشاعر يتبنى هذا العمل في صياغة شعرية^٢. يضاف إلى ذلك أنه كثيراً ما جرى تحويل نصوص فلسفية إلى قصائد شعرية منظومة من أجل تسهيل حفظ التلاميذ لها؛ فباستطاعة التلاميذ استظهار الشعر المتضمن للمعلومات عن ظهر قلب بسهولة ويُسر، فيستخدمونه بهذا الشكل كمُفكرة أو مُذكّرة^٣. وهكذا، فقد جرى تقبُّل الشعر عموماً كوسيلة لا تقتصر على التعبير عن الأفكار الفلسفية والفكرية والعقلية فحسب، وإنما للمجادلة دعماً لها. فكان الشعر بحد ذاته وسيلة نقل مناسبة للنطق بالحقائق العليا والجهر بها. بمعنى أنه إذا ما كان ثمة شيء نبيل وصادق، فمن الواجب تقديمه بلغة وصياغة نبيلة بصورة مساوية.

وسيتناول هذا الفصل تحديات نشأت في القرن العشرين ذات صلة بالشرعية، بل حتى بالمحتوى الشعري (أو "الشعرية")، لهذا الجنس من الشعر الفلسفي كما جرى استعماله في السياق الشعري الفارسي. ونجد بعض المجادلات وقد بنت على التمييز الحاد في الفارسية بين كلمتي "شعر" و"نظم"، وهو اختلاف قليلاً ما نلاحظه أو نشعر به في اللغة الإنكليزية. كما سنتعرض بنقد محدد لحالة الشاعر ناصر خسرو. هل يمكن التعبير عن الفلسفة بصيغة شعرية؟ وفي هذه الحالة، هل تبقى فلسفة؟ هذا جزء واحد فقط من مناظرة طويلة حول نقاط القوة النسبية لهذين المسعين، مناظرة تتساءل حول أي من هذين الاثنين، الفلسفة أم الشعر، يقرّبنا أكثر من الحقيقة، ومن فهم هذه الحقيقة الواقعة. وكان أفلاطون نفسه قد أكد أن "للفلسفة نزاعاً مع الشعر"^٤ وأنه حرم الشعراء من جمهوريته الطوباوية التي كانت ستُحكّم بطريقة حكيمة جداً من قبل فيلسوف، الفيلسوف - الملك المشهور، وليس من قبل الشاعر - الملك. لكن، لماذا كان ذلك؟ هل ثمة نزاع بين الفلسفة والشعر؟ لقد اعتبر أفلاطون - وهو أشعر الفلاسفة - الشعراء خطرين لأنهم يأخذون الناس بعيداً عن الحقيقة بدلاً من تقريبهم إليها. وطبقاً لنظرية أفلاطون في الصور، فإن هذا العالم ليس عالماً بالحقيقة وإنما صورة عنه فقط، ولذلك فإن اللغة التي تصف هذا العالم إنما هي صورة عن الصورة، ومسافة بعدها عن الحقيقة مضاعفة. ومن هنا كانت خطورة الشعراء. فالفلاسفة وحدهم هم الذين يقرّبون الناس من الحقيقة. غير أن أرسطو، تلميذ أفلاطون، كانت له وجهة نظر عن الحقيقة متباينة بالكلية تقول إن ما هو هنا والآن هو الحقيقي. فيكون

أرسطو قد دافع، من خلال وجهة النظر المخالفة تلك، عن الشعر باعتباره فناً نافعاً، ولم يعتبر الفن مجرد تقليد لتقليد. لقد كان يفكر بالدراما اليونانية؛ بدروسها التوجيهية في الأخلاق تُنشدها الجوقة التي تراقب التمثيل على المسرح. فالدراما اليونانية بكاملها، بنوعيتها التراجيدي والكوميدي على السواء، كانت أشعاراً تشرح الحقائق الأساسية للوجود الإنساني. لقد دافع أرسطو عن الشعر باعتباره وسيلة لتحقيق التطهير وتذكيراً بما هو نبيل وجيد من الأفعال الإنسانية وما هو دنيء منها ووضع. ويجادل أرسطو، وهو يقارن التاريخ بالشعر، بأن الشعر هو فن اللغة الراقية أو السامية؛ وأن الشعر "أكثر فلسفية وأرقى من التاريخ؛ فالشعر يميل إلى التعبير عن الأشياء الشاملة، بينما يعبر التاريخ عن الأشياء الخاصة".^٦ وبشكل ملحوظ، فإن ما كان أرسطو يعنيه به "الشعر" لم يكن النتاج النهائي، أي القصيدة الشعرية، فحسب، بل البويسيس (poesis)، أو فعل الفن نفسه، الفعل الإبداعي لصناعة الشعر. وعلينا أن نتذكر، في الحقيقة، أن بويسيس تعني حرفياً باليونانية "يصنع، أو يدع" عمومياً، وليس في مجال الشعر فقط.

أما الشعر الغربي فيواصل تأثره بالقول المأثور للشاعر اللاتيني هوراس المتضمن أن غرض الشعر ذو شقين، "التعليم والإمتاع"^٧ في آن معاً، وأن للشعر التعليمي، أو الشعر الذي يعلم ويوجه، تاريخ نبيل على الرغم من مهاجمة الرومانسيين له، ومن هؤلاء كيتس وشيللي،^٨ وشعراء القرن العشرين كآرشيولد ماكيلش وآي. آ. ريتشاردز.^٩ وتتضمن الملاحم والنصوص النسكية الفارسية كميات كبيرة من النظم التعليمي الذي يجد الناطقون بالفارسية متعة في تعلمه. وللشاعر الذي يقوم بدور المعلم تاريخ طويل في الفارسية.^{١٠}

لقد سعى الفلاسفة المسلمون، ومنهم الفارابي وابن سينا وابن رشد - إذا ما أردنا ذكر البارزين منهم - إلى جعل أقوال أرسطو حول الشاعرية (بويتكس) منسجمة مع بقية فلسفته من خلال التلخيص والتعليق والشرح الذي يتناول شاعريته تلك. وفي حين تبقى دراسة شاعرية الفلسفة الإسلامية خارج مجال هذه المقالة، إلا أنه يجدر بنا، ونحن ننظر في أهداف وأغراض الشعر الفلسفي، تذكّر أن المقولات الشاعرية قد اعتبرت أحد جوانب المنطق (كما في الهرمية: العرض، والجدل، والسفسطة، والخطابة، والشاعرية).^{١١} والشعر فنّ قياسي يتمتع بمنطقه الخاص ذي المغزى وحديثه

البارع. وفيما يتعلق بالغرض، فقد وضح إسماعيل م. دحيات أن "الوظيفة الصحيحة للشعر"، بالنسبة لابن سينا، "هي الانتقال بالنفس نحو موقف يتضمن المتابعة أو التجنب، وليس [كالخطابة] تقديم الفرضيات التي تؤكد أن شيئاً ما كائن أو غير ذلك".^{١٢} وبكلمات أخرى، فإن هدف الشعر هو الزج بنا في الفعل.

ماذا نعني بالشعر الفلسفي؟ موسوعة برنستون للشعر (*Princeton Encyclopaedia of Poetry*) تزعم وجود سبيلين يكون الشعر من خلالهما فلسفياً. فالشعر قد يكون، أولاً، مجرد واسطة لنقل الأفكار، فيكون بهذا الشكل إعادة صياغة مبسطة للفلسفة بصورة ثرية موجزة دون تغيير في المعنى. وثانياً، قد تتشابه الفكرة والشعر بطريقة معقدة جداً، تكون الذخيرة الفنية للأدوات الأدبية قد استخدمت بالكامل، ويصبح الشعر معرضاً للانهايار إذا ما نُزعت الفلسفة منه.^{١٣} وتهدف هذه المقالة إلى تقديم نموذج واحد من كل من هذين الصنفين من الشعر الفلسفي: واحد لأبي العباس اللوكري (ت. حوالي ٥١٧/١١٢٣) وآخر لناصر خسرو (ت. حوالي ٤٧٠/١٠٧٧).

الشعر الفلسفي في الفارسية

ثمة مقاربات عديدة يمكن اعتمادها في سبيل معاينة هذا الجنس من الشعر الفلسفي باللغة الفارسية بصورة محددة. وفيما يلي أربعة طرق يحتمل أن تكون مثمرة في مثل هذه الدراسة.

بنظرة عامة، المقاربة الأولى قد تكون من خلال معاينة العدد الكبير من الشعراء الذين اعتمدوا موضوعات ذات طبيعة فكرية راقية إلى حدٍّ بحيث نالوا لقب "الحكيم" (وما زالوا يُكرَّمون بهذا اللقب)، أي الشخص الذي ينشر "الحكمة" (التي تُترجم أحياناً wisdom وأحياناً philosophy). ويفرق لقب "الحكيم" هؤلاء الشعراء عن غيرهم من حملة الألقاب الأخرى، كـ "مولانا" الذي اشتهر به الرومي. وتتضمن قائمة الشعراء "الحكماء" أسماء لامعة مثل الفردوسي والسنائي من غزنة والنظامي من كنج، الذين لا يُعتبرون مع ذلك فلاسفة، على الرغم من مكانتهم الفكرية المحترمة، ولم يُنتجوا كتابات فلسفية من هذا القبيل. وعلى سبيل المثال، فإن ملحمة الفردوسي الإيرانية

الرائعة، الشاهنامة، مليئة بالفرسان والمحاربين والملوك الذين أسسوا، أو حموا، أو هددوا رخاء إيران وأمنها بمآسي السلالات الحاكمة وقصص الحب التي استشرت تأملات الشاعر وتوجيهاته التعليمية حول الأغراض التي طرحها الله أمام الإنسان، كالمبادئ الأخلاقية الإنسانية والمعنى النهائي للوجود. ونال السنائي اعترافاً من الجميع بأنه أول من وضع الأفكار النسكية ذات الطبيعة الفلسفية العالية وصاغها نظماً، بينما نجد في الصفحات الافتتاحية لملمحة النظامي الرومانسية هفت بايكر ("الجماليات السبعة") نظماً فلسفياً حول الله، والعقل الكلي، والنفس الكلية، والمادة [أو الهولي]، إضافةً إلى مديح للنبي محمد. ومع ذلك، فإن آياً من هذه الأعمال لا يمكن تسميته بالشعر الفلسفي. بينما وُجد، من جهة أخرى، فلاسفة نظموا الشعر كأفضل الدين الكاشاني (ت. بعد ٦٥٤ / ١٢٥٦)^{١٤} ونصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢ / ١٢٧٤) وأوحد الدين الرازي (القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي) وفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦ / ١٢٠٩)، وربما أيضاً ابن سينا (ت. ٤٢٨ / ١٠٣٧)^{١٥}، لكن لم يكن أيٌّ منهم شاعراً.

المقارنة الثانية يمكن أن تكون من خلال استكشاف كيف تحدّث النقاد والمفكرون عن الفلسفة في الشعر الفارسي. وعلى سبيل المثال، إذا ما أخذنا أقدم مختارات الشعر الفارسي الباقية، لُب الألباب لمحمد عوفي (كتب عام ٦١٧ / ١٢٢٠)، لوجدنا مدخلاً باسم أبي بكر محمد بن علي الخُسروي السرخسي الحكيم (ت. قبل ٣٨٣ / ١٠٠٥)^{١٦}، الشاعر الذي خدم في البلاط الفكري للأمير الديلمي الزياري شمس المعالي أبي الحسن قابوس بن ووشمغير (ت. ٤٠٢ / ١٠١٢)^{١٧} وجدير بالملاحظة أن العوفي أضاف لقب "الحكيم" وجعله جزءاً من الاسم الكامل للسرخسي، مبيناً أنه كان يُعتبر شاعراً استحقّ هذه الكنية بجدارة. وبالتلاعب بالقسم الأول من اسمه يُطلق العوفي على خُسروي السرخسي لقب "ملك ممالك الخطابة" الحقيقي (خُسروي ممالكي سوخن)، ويمتدح أشعار السرخسي بالقول تحديداً إنه "في حين يمكن أن يكون نظم الآخرين جيداً أو سيئاً، إلا أن نظم السرخسي مملوء بالحكمة حتى الحافة". ثم يذكر العوفي خمسة أبيات تدعو السامع "إلى معرفة الله عبر العقل وليس بالوهم". وفي القرن العشرين وصف الباحث الإيراني بديع الزمان فروزانفر، في كتابه سوخن

وسوخواران، السرخسي باعتباره الشاعر الأول الذي مزج الأفكار الفلسفية بالصور الشعرية، وأضاف أن هذا الجنس أصبح بعد السرخسي أحد الخصائص الهامة جداً للأشعار الفارسية. ولا شك في أن مسحاً إضافياً لكتب المختارات سوف يكشف المزيد من الأمثلة على ذلك.

المقاربة الثالثة تكون بترتيب الشعراء أنفسهم ضمن فئات عريضة أو مدارس فلسفية تشبه ما يلي:

(١) العلماء العقلانيون المشاؤون، وهم الفلاسفة والمفكرون الذين نظموا الشعر إلى جانب كتابة النثر. وفي الواقع، فإن أطول الأشعار الفارسية الباقية من فترة ما قبل شاهنامه الفردوسي هي قصيدة طبية مُهداة إلى أمير خراسان الساماني من نظم الطبيب حكيم الميسري (كتب ٣٨٠ / ٩٧٠)، وتصف مختلف أنواع العلل والأمراض وعلاجها.^{١٨} ويقول الميسري إن العلاج لا يقتصر على الأدوية فقط، وإنما تضمنه أفكارنا الخاصة وصلواتنا وسلوكنا. والفيلسوف الأكثر شهرة في هذه المجموعة هو ابن سينا، الذي كتب، إضافةً إلى أعماله الفلسفية الثرية المؤثرة، قصيدة في النفس تُعتبر من الأشعار الفلسفية الهامة بالعربية،^{١٩} مع أنه لم تصلنا منه مجموعة شعرية بالفارسية. أما من أبي العباس اللوكري، الفيلسوف وأستاذ الفلسفة وأحد أتباع ابن سينا، فلدينا قصيدة وشرحه لها (وهي التي تمت دراستها أدناه).^{٢٠} ونظم فخر الدين الرازي، المتكلم السنّي والفقير والفيلسوف الذي عارض ابن سينا، قصيدة تُعبر عن فلسفته الخاصة، وأضاف إليها شرحه الخاص أيضاً.^{٢١} وربما استطعنا اعتبار العالم والرياضي عمر الخيام واحداً من هذه الفئة لأن رباعياته تقدم نوعاً من فلسفة الحياة. ولدينا فيلسوفان رئيسيان من مدرسة أصفهان التي ازدهرت في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، هما مير داماد ومير فنديرسكي، اللذان نظما الشعر أيضاً. فقد نظم مير فنديرسكي قصيدة مشهورة تناولت موضوع حقيقة العرفان (أو الحكمة)، وذلك في ردٍّ مباشر، وبنفس القافية والوزن، على قصيدة لناصر خسرو.^{٢٢}

(٢) متصوفة ممن نظموا الشعر (كالأنصاري والسنائي وعين القضاة والهمداني والنظامي والعطّار والرومي)، إضافةً إلى تفرعات ضمت بعض الشعراء النساك أو المتصوفين ممن اعتنقوا أفكار ابن عربي وساروا على نهجه (كعراقي ومحمود

شبستري ومحمد شيرين مغربي وشاه نعمة الله والشيخ بهاء الدين العاملي وجامي وفيض كاشاني).

(٣) المدرسة الإشراقية التي تطورت ونمت من تعاليم شهاب الدين يحيى السهروردي. وكان السهروردي قد حشر الكثير من أشعاره الخاصة في نصوصه الفلسفية من أجل توضيح النقاط التي كان يتناولها.

(٤) فئة الشعراء الإسماعيليين، التي ضمت كلاً من ناصر خسرو ونزاري قوهستاني.

أما المقاربة الرابعة فيمكن تطبيقها على التفتيش عن العبارات أو الموضوعات الفلسفية على مدى قرون، بحثاً عن الأشعار التي تعاملت بطريقة مميزة مع العبارات أو الموضوعات الفلسفية، كالمحرك الأول، والواحد والكثرة، ونظرية أفلاطون حول الصورة والهيولي، وفيوضات أفلوطين عن الواحد، واللوغوس، والعقل (أو خرد)، والعقول العشرة، والعقل الفعّال، والنفس الكلية، والنفس الإنسانية المثلثة [الوظائف] (حكم العقل، ومؤازرة الروح للعقل، وطاعة الشهوات)؛ وتصنيفات أرسطو، ونظريات فيثاغورث الرياضية بخصوص الكواكب السيارة والموسيقى والأفلاك؛ ونظريات الأفلاطونية المحدثة الأخرى؛ والمنطق والرياضيات والطبيعات والميتافيزيقيا (أو الإلهيات) وغيرها. ونستطيع، من خلال هذه المقاربة الكرونولوجية طلباً للمفردات الفلسفية، تناول التفسير القرآنية المنظومة شعراً من القرن التاسع عشر كتلك التي لنور علي شاه أصفهاني، وقصائد القرن العشرين لبروين اعتصامي، المرأة التي كتبت بأسلوب كلاسيكي وكثيراً ما جرت مقارنة قصائدها بقصائد السنائي وناصر خسرو.

أما القصيدتان الفلسفتان المنسوبتان إلى اللوكري وناصر خسرو، اللتان تمت دراستهما هنا، فتوفران مقارنة ملائمة لأنهما لم تكونا من نظم شاعرين انحدرتا من خراسان القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي واشتهرا كتلميذين ومعلمين وكاتبين في الفلسفة فحسب، بل وشارك كل واحد منهما بصورة فعّالة في توسيع مجال اللغة الفارسية، واعتبراها وسيلة نقل تتلاءم كلياً مع الفلسفة.

وكان اللوكري، الذي يُعدُّ من أشهر تلامذة ابن سينا، قد ترك لنا قصيدته أسرار

الحكمة، التي مزجت الفلسفة بالتفسير. أما ناصر خسرو، الإسماعيلي الذي اشتهر بعدة كتابات فلسفية رئيسية كجامع الحكمين، وزاد المسافرين، وخوان الإخوان، وغشايش ورهايش، ووجه الدين - وأي واحد منها يكفي لمنحه لقب الفيلسوف - فقد ترك لنا أيضاً مجموعة هامة من الأشعار الفلسفية التي بقيت طوال السنوات الألف الماضية موضع نظر بأنها من بين أعلى مستويات الإنجازات الشعرية.^{٢٢}

أبو العباس اللوكري، الفيلسوف والشاعر

انتشرت الفلسفة اليونانية القديمة بسرعة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، عن طريق صناعة الترجمة أولاً، ثم عبر شبكة من التلاميذ والأعوان الذين وجدوا إلهامهم في أعمال ابن سينا الأصلية ومعالجته الثورية لميتافيزيقيا أرسطو.^{٢٣} وكان ابن سينا قد كتب جميع أعماله، ما عدا واحداً^{٢٤}، باللغة العربية، لغة الخطاب بالنسبة للباحثين من جميع الديانات في الأراضي ذات الأغلبية المسلمة. ومع ذلك فقد شهدت الأراضي الواقعة إلى الشرق من العراق، وحتى العقود الأولى من القرن العشرين، بروز اللغة الفارسية لغةً للفكر والديبلوماسية وأحاديث البلاط.^{٢٥} ولذلك كان المعلمون بحاجة لإيجاد طرق لإيصال الأفكار الفلسفية باللغة الفارسية بطريقة فعالة. وكان أحد الذين لهم الفضل في نشر الفلسفة السينوية في المناطق الشرقية من العالم الإسلامي يدعى أبا العباس اللوكري، الذي تخضع سيرة حياته وكتاباته لدراسة مدققة حالياً على يد روكسان د. ماركوت، وهي دراسة زوّدت البحث الحالي بالكثير من المعلومات. وتعتبر ماركوت اللوكري "من الشخصيات الأكثر أهمية في تاريخ نقل التراث الفلسفي المشائي من فترة ما بعد ابن سينا".^{٢٦} أما معلم اللوكري الخاص، بهمنيار بن مرزوبان (ت. ٤٥٨ / ١٠٦٦)، فكان تلميذاً لابن سينا، بل وكان ابن سينا قد تولى تنشئته عملياً كولد له.^{٢٧} وجرى نسب اللوكري في الترجمات والسير الأساسية للمفكرين ورجال العلم، وإن شهرته كفيلسوف ومعلم للفلسفة وبوابة للأجيال اللاحقة من طلبة الفلسفة قد طبقت الآفاق. ويؤكد أحد أقدم هذه المصادر، تمة صيوان الحكمة للبيهقي المصنّف في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي،^{٢٨} بصورة متشددة أن "علوم الحكمة

قد انتشرت في خراسان على يد الأديب أبي العباس [اللوكري]^{٣٠}. واستخدام صفة "أديب" يجب النظر إليها باهتمام خاص في سياقنا للفلسفة باعتبارها تلقي ضوءاً كشافاً على الصفة الأدبية لكتاباتهِ.^{٣١} وكان اللوكري قد كتب باللغتين العربية والفارسية، وقد وصلتنا نماذج من أشعاره وكتاباتهِ الفلسفية بكلتا اللغتين.^{٣٢}

ومن حسن الحظ أن بقيت لنا واحدة من الأدوات التعليمية التي أعدها أبو العباس اللوكري نفسه لتلاميذهِ ولتنشر الأوسع للفلسفة المشائية. وهذه الأداة هي عبارة عن كتاب مركب يتكون من قصيدة وشرحه لهذه القصيدة من تصنيف اللوكري نفسه، وقد نشرهما بعنوان شرح قصيدته-أي أسرار الحكمة (شرح قصيدة أسرار الحكمة).^{٣٣} وكان لهذا التصنيف سببان - إذ إن أحد أساليب التعلم التقليدية كان الحفظ عن ظهر قلب، والشعر أسهل للحفظ من النثر - دفعا اللوكري لنظم قصيدة لأغراض تعليمية سعياً لمساعدة تلاميذه في دراسة اختصاص الفلسفة. وقد شرح اللوكري أن هذا الشعر هو "قصيدة علمية"،^{٣٤} ثم ذكر فيما بعد، وعلى الصفحة ذاتها، قوله: "وهذا الشعر العلمي (إين شعر علمي)"، مستخدماً الوزن والقافية في نظم أشعار امتلأت بأسئلة شبيهة بتلك التي يسألها التلاميذ وتغطي الموضوعات الرئيسية في الفلسفة. ثم كتب بعد ذلك شرحه للإجابة عن هذه الأسئلة والتوسع في كل موضوع من الموضوعات. فكان المنتج النهائي عبارة عن نسج تبادلي بين عدد من الأسطر الشعرية وصفحة أو اثنتين من الشرح النثري، تمخض عنه كتاب مقرر حقيقي مصمّم لجذب التلاميذ وتعليمهم في آن.

وقد شرح اللوكري في مقدمته للكتاب أنه رتب قصيدة أسرار الحكمة في أربعة علوم من علوم الفلسفة (الحكمة): المنطق والطبيعات والرياضيات والميتافيزيقيا (أو الإلهيات)، إضافة إلى ما ذكر أنه علم الأخلاق العملية.^{٣٥} وما نلاحظه على الفور هو أن هذا الترتيب يعني بصورة أساسية بهرمة الموضوعات النظرية للفلسفة. فقد انقسمت الفلسفة المشائية اليونانية إلى قسمين، نظري وعملي، ولكل واحد منهما ثلاثة أجزاء. فتكوّن القسم النظري من الطبيعات والرياضيات والميتافيزيقيا (أو الإلهيات) (التي ضمّت الموسيقى والفلك)، وتكوّن القسم العملي للفلسفة من الأخلاق، بالنسبة للفرد؛ والاقتصاد، بالنسبة للأسرة أو صاحب البيت (من اليونانية *oikonomos* أو "مدير

المنزل"، وبالفارسية "تدير منزلي")؛ والسياسة بالنسبة لإدارة المجتمع عموماً. ويشرح اللوكري بأن له غرضاً ثلاثي الأبعاد سعى إليه من خلال تصنيف هذه القصيدة وشرحها. وكان يقصد وجود ثلاث مجموعات من المستمعين في ذهنه: الأولى هي تلك التواقفة للتعليم، "عندما يسمعون" (وهنا تشديد مضاف) هذه المشكلات يتحرض اهتمامهم بحيث يصبحون راغبين في تمكين أنفسهم بها واستيعابها، فتأتي الإجابات لتوفر الوعي بها، ثم يزوجون بأنفسهم لدراسة هذه العلوم وممارستها. ولقد أكدت على استخدامه كلمة "يسمعون" لأنها تذكرنا بأن التعليم كان شفهيّاً وتضمّن الاستذكار عن ظهر قلب. والثانية هم أولئك الذين سبق لهم التمكن بهذه العلوم، فيصبح العمل الحالي عامل تذكير لهم، لأنه يتضمن "معظم الموضوعات الصعبة والمسائل الغامضة". فإذا لم تكن القصيدة كافية بنفسها لمثل هذا الشخص كي يستنتج الجواب بنفسه، فإن الشرح موجود تحت يده لاستخدامه كي يفهم. أما الهدف الثالث لأسرار الحكمة فموجهٌ باتجاه أولئك الذين يطبقون الدروس المستفادة من القصيدة ويجادلون في معانيها الباطنة. وسيكون مثل هذا الشخص قد سبق واكتسب جميع الفضائل الإنسانية العشر، التي عدّها اللوكري وصنّفها في مجموعات ثلاث: أربع فضائل روحانية، وثلاث جسمانية، وثلاث خارجية. الفضائل الروحانية هي الاعتدال والكرم والشجاعة والحكمة؛ والفضائل الجسمانية هي الصحة والقوة والجمال؛ والفضائل الخارجية هي الثروة والرفاق (و) القيادة والأسرة. وبعض العوامل الخارجية ضروري لتطوير ما هو كامن في كل إنسان - ما يكفي من المال لتجنّب المعاناة، والتدريب من قبل الأسرة، ونصائح الأصدقاء، وسياسة جيدة مع الحكام العادلين. وهكذا، تبدو قائمة اللوكري وكأنها تضم أربع فضائل خارجية. ولكن إذا ما نُظر إلى الأصدقاء والقيادة العادلة كعامل خارجي حتى بالنسبة للأسرة، أي "البلدة" أو "القرية" أو "الجماعة" أو "المدينة - الدولة"، عندها نستطيع قبول تعداده لثلاث فضائل خارجية، كي يصبح المجموع عشرة.^{٣٦} ثم يضيف اللوكري شارحاً أنه لا يعني بـ "الشجاعة" ما يُفكر به رجال الجيش، وإنما الوسط الأمثل بين الجبن والتهور. ويختتم مقدمته بالقول إن الشخص الذي يكتسب هذه الفضائل بكاملها يستحق أن تُقال فيه قصائد المديح وأن يدوم ذكره.

والآن، إذا ما كانت الفلسفة النظرية مشتملة على الطبيعيات والرياضيات والميتافيزيقيا (أو الإلهيات)، فلماذا وضع اللوكري المنطق في المرتبة الأولى؟ إن ذلك هو اتباع [أو تقليد] لنموذج وضعه بعض الفلاسفة المسلمون - وإن لم يكن كلهم - ممن اعتبروا المنطق ليس جزءاً من الفلسفة نفسها، ولكنه أداة ضرورية بالأحرى لتطبيق الطريقة الفلسفية. فالمنطق، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، كان الوسطة^{٣٧} أو الحرفة التي بواسطتها يتحقق الهدف الفلسفي، الذي هو العلم. وعندما احتاج بعض الفلاسفة للدفاع عن أنفسهم ضد النحويين، الذين قالوا إن أحكام النحو تكفي لتحليل المعنى في اللغة، ردوا بالقول إن المنطق هو نحو النظر العقلي.^{٣٨}

إن قيود المكان لا تسمح بتحليل شامل لكامل القصيدة الشعرية، لكنّ تسليط الضوء على بعض النقاط البنيوية سيساعد في إجراء مقارنة بين قصيدة اللوكري وتلك التي لناصر خسرو. فإذا ما نظرنا إلى قصيدة اللوكري رأينا الأهمية النسبية التي ينسبها إلى هذه التخصصات من خلال مقارنة عدد الأبيات الشعرية مع عدد صفحات التفسير والشرح:

الجزء	القسم	الأبيات الشعرية	الصفحات
I	المنطق	22	22 (ص 14-36)
II	الطبيعيات	50	29 (ص 37-66)
III	الرياضيات	21	11 (ص 67-78)
IV	الميتافيزيقيا (أو الإلهيات)	44	20 (ص 78-98)
V	الأخلاق	12	4 (ص 99-103)
خاتمة		2	

إن كل سطر من قصيدة لوكري يطرح سؤالاً واحداً على الأقل، أو مفهوماً واحداً هاماً في الفلسفة، باستثناء القسم الافتتاحي حول المنطق حيث يحظى كل بيت من الشعر بصفحة تقريباً من الشرح، الأمر الذي يصور أهمية تعلم طرائق المنطق ومصطلحاته قبل الشروع في دراسة الفلسفة. وتُفتتح الأسطر الأولى عند اللوكري، من ناحية بنيوية، باستعمال مصطلحات تقنية. وإعلاناته عن نظمه أشعاراً فكرية فإنه

يُحجج عن المساومة على أقواله من خلال طرحه مقدمةً تتناول موضوع الربيع أو الخريف أو الحب أو أي صنف آخر من الاستعارة المجازية:

هل سمعت بالقياس وفهمت البرهان وتعلمت كل تعاليم المنطق عن اليونان؟ فأنا عندي بضعة أسئلة بحاجة للإجابة إذا ما كانت أَلغاز المنطق سهلة بالنسبة إليك. لماذا عرضوا كل تلك الأشكال من المنطق القياسي، وماذا سيفعل العرض بهذه الأشكال والصور؟ لماذا تم تفضيل واحد من الثلاثة على الأخرى؟ ولماذا أُطلقت على الصنف الأول تسمية الأول؟

وجديرٌ بالذكر، إضافةً إلى ذلك، أن اللوكري يفتح الكتاب المقرر هذا بالسؤال: أي هي الكلمة الأولى. فليست المفردات وحدها، ولا المصطلحات التي يجب على التلميذ معرفتها، بل وحتى الطريقة هي شأنٌ فلسفي. إن اللوكري يستخدم أدوات المنطق في تعليم المنطق. ومع ذلك، فالطريقة التي تُطرح بها الأسئلة يمكن أن تُقرأ وكأن التلميذ يطرح هذه الأسئلة على أستاذه، وتُظهر صيغة السؤال الشرح والتفسير بصيغة الجواب: "سأقوم أولاً بتعريف 'القياس' ثم سأعلّق عليه وأشرحه". فالقصيدة تطلب تعريف العبارات وتحديدتها، وشرح الاختلافات بين الأشياء العمومية والمخصصة، بين الأجناس والأنواع، بين السبب والنتيجة، وغيرها من أنواع القياسات الأخرى. وتعمل الأسئلة أيضاً على مخاطبة مسألة المنطق بصورة مباشرة، أي تنظر إلى مدى اتصافها بالأولية والأساسية، وكيف علينا فهمها. ويستشهد اللوكري بكتاب الشفاء لابن سينا لتعزيز شرحه مجادلاً بأن المنطق هو فن أو صناعة.^{٣٩} وبما أن المنطق ينحرف نحو حقول أخرى، فقد اختتم تعليقه عليه بالقول إنه سيتناول نقاطاً بعينها في القسمين الخاصين بالميتافيزيقيا (أو الإلهيات) والطبيعات.

يتدّى قسم الطبيعات بالأسئلة الأساسية المتعلقة بالحركة والسكون، وشرح بعض المفاهيم كالمادة الأولى والصورة والجوهر والعلل الأرسطية الفاعلة الأربع وعلاقة الطبيعة بالنفس الإنسانية. ثم ينتقل إلى أسئلة تتعلق بحركات السموات ودوران أفلاك النجوم والكواكب. ويأخذ الجواب المتعلق بدوران الأفلاك أربع صفحات ونصف الصفحة، ومع ذلك فهو يقول إنه سيعود إليه في قسم الميتافيزيقيا (أو الإلهيات).

ويصرّح اللوكري بأنه ليس بحاجة لتقديم البراهين حول النفس وجوهرها وغيرها من الأمور، لأن ثمة العديد من الكتب التي كُتبت حول هذه الموضوعات تحديداً، إلا أنه معني بصورة أساسية بتبيين علاقة النفس الإنسانية الناطقة بالجسم والعقل. كما يغطي أسئلة تتعلق بالعالم المادي، من مثل كيف للأشياء غير الدافئة أن تمنح الدفء للأشياء الأخرى؟ وكيف يكون للماء لون؟ وما سبب اللون اللازوردي الذي للسماء؟ وكيف نفسّر التفسّخ الحتمي للأجسام؟ بعض هذه الأمور له علاقة بالصفات التي يقول إنه سيعتَمِدُ فيها أكثر في القسم المتعلق بالميتافيزيقيا (أو الإلهيات).

لأول مرة يُشير اللوكري في السطر الأول من بداية القسم الثالث المتعلق بالرياضيات، وفي البيتين ٧٣ و ٧٤ تحديداً، إلى انتقاله من موضوع إلى آخر، عارضاً بصورة فعلية لحجم بعض ما تتضمنه الرياضيات من مادتي الفلك والموسيقا على وجه التحديد:

بالانتقال من ذلك إلى الرياضيات، تذهب أسئلتي لتناول علمي الفلك
والموسيقا. من الواضح أن الأفلاك الأكبر هي الأعلى، بالقياس مع
مداري زحل والمريخ.

ويتبدى شرحه لهذين البيتين بالاستشهاد بالخلفية الفكرية التي أوردها بطليموس في تقديمه للرياضيات: "هذا ما قاله بطليموس في بداية الفصل التاسع من كتابه المجسطي، بأن البرهان قائم بأن أفلاك هذه الكواكب الثلاثة هي بهذا الترتيب... وأن فلك المريخ هو أخفضها،^{٤٠} يعلوه فلك المشتري، ثم فلك زحل فوق المشتري. وليس هناك من شك حول ذلك". لكنّ اللوكري يقول في الصفحة التالية إنه يختلف مع بطليموس، ومع آخرين، بخصوص تسلسل الكواكب. ويقدم اللوكري المعلم لتلاميذه تاريخاً وعرضاً لمختلف جوانب هذه المناظرة. ويكرّس في قسم الرياضيات قدراً هاماً من اهتمامه لنظرية موسيقا الأفلاك عند فيثاغورث، وكيف أن الموسيقا وصوت الكلام والأصوات الأخرى تؤثر في النفس. ويقوده ذلك إلى طرح أسئلة حول جميع الحواس، ولا سيما حاسة الذوق: كيف يمكن لأحد الأجسام أن يتذوق وآخر لا (ص ٧٣) وهما على صلة على مستوى العلم؟^{٤١} ويوصله جوابه عن هذا السؤال إلى أحكام الشعر

وتقطع الأبيات الشعرية، والطرق التي يختلف بها عن الشر. ويشكل القسم الرابع، الذي يتناول الميتافيزيقيا (أو الإلهيات)، ثاني أطول قسم في القصيدة، حيث يتضمن آياتاً في الكلام (أو الثيولوجيا)، متبعا النهج السائد في زمانه. ولا يقتصر البيت الأول عند اللوكري على بيان الانتقال من موضوع إلى آخر فحسب، بل ويقدم استعارة نجد صدى لها في قصيدة ناصر خسرو:

ما دمنّا قد انتقلنا من الرياضيات إلى الإلهيات (الميتافيزيقيا)، فانطق،
فأنت وأنا والسؤال الملحّف نقف هناك في الميدان.^{١٢}

إنه يطلب تفسيراً وشرحاً لكوزموغونية [علم نشأة الكون] الأفلاطونية المحدثّة، أي للنفس والعقل والله من فوقهما، وكيف للسيّبية أن تدخل في الصورة. "بما أن النفس والعقل هما شيء واحد، والعلة الأولى واحدة، فما الذي يُفسّر الحركات والعلاقات المختلفة للعقول والأنفس والكواكب والأفلاك؟"^{١٣} فسعادة النفس تتحقّق بكمالها، ويكمن كمالها في معرفة جوهرها، ومعرفة الوجود الواجب الوجود، والعقول الفعّالة، والنفوس العلوية والأرضية.^{١٤} وتستمد النفس مسرّتها من ممارسة تلك الأفعال المؤدية إلى تحقيق كمالها. ومن الموضوعات الأخرى التي تضمّنها هذا القسم، صفات الله، والسيّلان على الدرب الموصلة إلى العلم: السيّبية، والكون والفساد.

أما القسم الخامس والأخير، في الأخلاق (عمليات وخلقيات)، فيطرح أسئلة تتعلق بعلل المبادئ الأخلاقية، وما إذا كانت من صلب طبيعة الترتيب الطبيعي للنفس الإنسانية، التي يُنعمُ بها المصوّر، أم أنها نتيجة للمزاج. ويتصل بذلك التعليم، كيف نستطيع تفعليل الحدس الإلهي داخل كل فرد منا ("بي حدس قدسي مردّم همه شوذّ عالم").^{١٥} ومع ذلك يفترض اللوكري، انسجاماً مع تفكير زمانه، وجود اختلافات فطرية بين الأجناس، فيسأل كيف يمكن إيصال الخصال الشخصية من شخص إلى آخر، "فطبيعة الهندي لن تصبح أبداً طبيعة للتركي".^{١٦} وتتميز أسئلة الأخلاق والتعليم في بيئة مسلمة بأن لها قاعدة جادة وخطيرة، وهي المصير النهائي للنفوس بعد الموت، وكيفية التزام أفعال الجسم بالنفس. وبما أن هذه القصيدة هي شعر فلسفي لا ديني، لذلك فقد اكتفى اللوكري بتخصيص اثني عشر بيتاً من الشعر ويضع صفحات من

الشرح لتلخيص الردّ الفلسفي على هذه الأسئلة الفضفاضة. لكن، وكما لاحظ ماركوت، فإن "بعضاً من أهم الطروحات الفلسفية قد ضُمّنت في ١٥١ بيتاً من قصيدة اللوكري الفارسية، التي تبقى ذات قيمة تعليمية كبيرة بالنسبة للتلاميذ الذين لا يعرفون العربية. وربما كانت القصيدة عاملاً مساعداً للناطقين بالفارسية لتحقيق استيعاب وتمثّل للمصطلحات العلمية العربية".^{٤٧}

ويختتم اللوكري القصيدة ببيتين من الشعر حول الغرض من نظمها، ويعلّق بالقول إنه قد تعامل مع المادة العلمية بطريقتي الشعر والنثر.

كان هدفي من طرحي لأستلتي حول كل واحد من هذه الأمور الوصول إلى معرفة المُبدع، خالق السموات والأرض. ولأغراض نفعية قمت بتجميع هذه المفاهيم وأجبت عنها كلها بطريقتي الشعر والنثر.^{٤٨}

وما نراه في قصيدة اللوكري الفلسفية، إذًا، إنما هو أشعار مستخدمة لأغراض تعليمية، لم تقتصر على الدروس الأخلاقية التي يمكن ملاحظتها عند فردوسي على سبيل المثال. وأراد اللوكري من تلامذته استظهار القصيدة بحيث يتمكنون من تقبلها وتمثلها، ويصبح كامل إطار عمل الفلسفة حاضراً أبداً لديهم. وستوفر لديهم على الأقل معرفة نوعية الأسئلة المطروحة. لكننا لا نرى عنده الوقار والخشوع لله اللذين يظهران عند كلّ من الفردوسي والنظامي. فالوقار يُشكّل عندهما جزءاً عضوياً من استهلال عمليهما الفنيين. وقد أورد هذان الشاعران ثناءً وحمداً لله تعالى في بداية أعمالهما بما يساوي دعاء عدد المسلمين الذين يتوسلون اسم الله قبل مباشرة أعمالهم أو خطاباتهم أو سفرهم. غير أن اللوكري كان يكتب قصيدة شعر علمانية لا دينية، ومع ذلك فقد أقرّ في ختام القصيدة بأن الفلسفة اليونانية هي طريقة صحيحة لفهم الإله القرآني، خالق العالمين: الروحاني والطبيعي.

قصيدة فلسفية لناصر خسرو

أنتجت المناطق الشرقية من خراسان النابضة فكرياً، قبل اللوكري بحوالي قرن من

الزمان، نجماً في البحث والآداب هو ناصر خسرو. وتجلّت أهداف كتابات ناصر خسرو الهامة في شرح معتقدات وعقائد الإسماعيليين من أجل استقطاب المؤمنين إلى المذهب، والدفاع عنه فكرياً ضد مُنكريه. وإن نجاحاته في تحقيق هذه الغايات، إضافة إلى ولائه للخلافة الإسماعيلية الفاطمية المتمركزة في القاهرة، أثارت ضده أعداء شرسين تهددوا حياته بالخطر، ففرّ من خراسان شرقاً وأمضى بقية سنوات حياته في المنفى في سلسلة جبال بامير، التي تمتد اليوم عبر أجزاء من دول أفغانستان والصين وقيرغيزيا وباكستان وطاجيكستان الحديثة.

وكان ناصر خسرو، الذي ورد ذكره في أشهر كتب المختارات الأدبية، قد عُرف بتميّزه في أجناس أدبية ثلاثة: (١) النصوص الفلسفية الإسماعيلية؛ (٢) كتب الأسفار التي تروي حكاية رحلته إلى القاهرة وسياحته هناك لمدة ثلاث سنوات في البلاط الفاطمي؛ (٣) الشعر الفلسفي الراقى؛ فكان أول شاعر فارسي يضع الأفكار الدينية والفلسفية في صلب أشعاره على وجه التحديد، وليس كمجرّد مقدمات أو حقائق أخلاقية مبثّرة (بصورة مشابهة لما نجده في الشاهنامه للفردوسي وهفت بايكر لنظامي وبُستان وعلستان لسعدي الشيرازي). إن نموذج القصيدة يستدعي من الشاعر وضع نقطة محددة، وامتلاك قصد معين في الذهن. فالغرض الرئيسي لأشعار ناصر خسرو يتجلى في فتح أذهان وبصيرة قرائه أو مستمعيه على الحقائق الكلية، كما يكرّر في أبياته الشعرية، وبالتالي إنقاذ أرواحهم من الجهل والضلال.^٩ وكثيراً ما يُدرج آيات قرآنية أو عبارات من أحاديث نبوية في أشعاره كدليل أو برهان على النقاط الفلسفية التي يوردها، إلا أنه يتوسع في الميافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة باعتبارها بنية أو تركيب كل الوجود. يضاف إلى ذلك أن طريقته الجدالية هي فلسفية أيضاً، بل وسقراطية في طرحها أسئلة تستتج الدروس من القارئ نفسه. وحتى لقبه ("الحجة"، التي تُترجم عادةً بكلمة "Proof" والمقصود بها البرهان الرياضي أو الفلسفي) مثيرٌ للجدل بحدّ ذاته في حقل المنطق. ومن ناحية دينية، فإنه يعني المرجعية صاحبة الخبرة في الإسلام، وفي السياق الإسماعيلي لناصر خسرو، فإنه يعني البرهان الحي، أو ممثل الإمام. لكن باعتباره أكثر من مجرد ذهنٍ فلسفي فقد اتخذ لقباً شعرياً، ولكونه أكثر من موهوبٍ بأحكام الخطابة والكتابة النثرية، فقد انعكست قوى ناصر خسرو المبدعة في ميدان

اللغة في الرتبة التي احتلها على مدى قرون كواحد من الشعراء الرواد باللغة الفارسية. غير أن التقدير العالي الذي حظي به شعر ناصر خسرو لما يزيد على ألف من السنين تعرّض للمساءلة في القرن العشرين عندما أطلق عدة باحثين تعليقات استهجان لهذا الشعر. وعلى سبيل المثال، فقد زعم بديع الزمان فروزانفر مؤكّداً، من جهة، أنّ "ناصر خسرو معلّم بطبيعة شعرية قوية وأسلوب نادر" وأنّ "أشعاره عميقة وملينة بالمعاني"، ومع ذلك فإنه يعلن، من جهة أخرى، أنه ما دام نظم ناصر للشعر كان "بهدف الدعوة إلى مذهبه ونقل معتقداته إلى الآخرين، فقد أصبحت أبياته الشعرية عبارة عن مجموعة من المجادلات الدينية والعقلانية، خالية من الحماسة والفكر الشعريين".^{٥٠} وصنّف ناقد آخر، هو شبلي النعماني، في فصل من كتاب مكرّس لهذه الغاية بعنوان الشعر الفلسفي (شعر فلسفانه)، ناصر خسرو كأول شاعر "يُدرج أفكاراً ومفاهيم فلسفية في الشعر قبل أي شاعر آخر". ومع ذلك يُنهي شبلي كلامه، بعد تقديم ترجمة له، بالقول: "إننا لم نقتبس أيّاً من أشعاره لأن أسلوبه غير شعري".^{٥١} ويعتقد باحث ثالث، هو يحيى الخشّاب، مؤلف أول ترجمة كاملة لناصر خسرو، أنه "ليس بالشاعر المحض... وموضوعاته سياسية لدرجة أنها تسبّب غياب المخيلة... وليس في شعره أي موضوعات غنائية تستحق التذكر".^{٥٢} ويأتي علي دشتي، مؤلف أول دراسة بالفارسية بحجم كتاب عن ناصر خسرو، ليزعم جازماً أنّ الشاعر بارع لكنه علّق في "مطبّ توجيّه رتيب ومتعب" يتعلق بمسائل دنيوية. وبينما يُقرّ دشتي بأن الشعراء السنائي والطار والرومي كانوا زهاداً أيضاً ومفكرين دينيين وضعوا معتقداتهم الدينية في أشعارهم، إلا أنه يشتكي بأنهم قد نثروا توابل العشق (جاشني عشق) في طيّات أشعارهم الزهدية فمنحوها تموجات خاصة، وفي حالة الرومي، أضاف إليها نكهة مرح جعلت الشعر أكثر إغراءً.^{٥٣} وكتب ناقد خامس بأن شعر ناصر هو "وسيلة وليس غاية، ولذلك فإنه لا يوضع حقيقة في مصاف الشعر".^{٥٤} وقد استهدفت هذه الأحكام التشكيك بصدقية الإلهام والمحتوى والمقاصد الخاصة لشعر ناصر خسرو. غير أنني جادلت في مكان آخر^{٥٥} بأن مثل هذا الرفض لأشعاره إنما يصوّر عدم توافق حديث العهد، أي من القرن العشرين، مع الشعر الفلسفي بحدّ ذاته، وهذا موقف نبع من نظريات شعرية وأدبية تطورت في الغرب على مدى القرون الأخيرة، وأثّرت

في الأحكام التي أطلقها الإيرانيون (وغيرهم) على الشعر الفارسي واستعمالاته. ولم يطبق ذلك على أشعار ناصر خسرو فقط، وإنما أصاب التشكيك صحة هذا الجنس من الأدب كله.

وبعد تفحص شعر اللوكري الفلسفي ومناقشة إلهامه واستعمالاته، نلثفت إلى النظر في أشعار ناصر خسرو التي تبتدىء بالأبيات: "كُمَيْتُسُخَن - را ضمير آست ميدان/ سَوار - آشتشيجه جيز آست؟ جانُسُخَن دان". وأريد أن أقارن هنا بضعة أبيات مع أبيات من شعر اللوكري، وأشير إلى الاختلافات بين المجموعتين. وإذا ما بدأنا بالأبيات الافتتاحية، فقد رأينا اللوكري يستهل قصيدته بأسئلة حول المنطق، أي الأداة الأولى التي يحتاجها تلميذ الفلسفة. أما عند ناصر خسرو، فأول بيتين هما:

١ كُمَيْتُ الخطاب له الضمير بكامله مضماراً للجري،

من هو، وما هو الحوذي؟ إنه النفس الفصيحة.

٢ اصنع أعنتك من العقل وركابك من الفكر،

لتمنطي حصان اللسان هذا، في فضائه المترامي.

ما نراه ونُحسُّ به على الفور هو وجود اختلاف. فالعبارة الأولى، "كُمَيْتُ الخطاب"، قذفت بنا إلى أرض الاستعارة. ولا بدّ، من أجل مواصلة قراءة الشعر، من القبول بحقيقة الاستعارة، وبأنها تتضمن المعنى وتهبه. وبهذه الاستعارة الأصلية الغريبة علينا ترك الشاعر يقودنا لاكتشاف معانيه. وهذا نوع مختلف من التعليم، ونوع متميز من البيداغوجي يختلف عن ذاك الذي للوكري، الأستاذ الذي يريدنا أن نستظهر. وكان ناصر خسرو قد حرّض مخيلتنا الفعالة وأثار حماسها على الفور. وأي صورة تنشدها مخيلتنا بهذه العبارة لا بد أن تكون فطنة بما يكفي لتواءم مع أي معلومات جديدة قد يقدمها الشاعر. علينا أن نتق بالشاعر. وبينما وثقنا باللوكري كي يُعلّمنا مصطلحات وموضوعات الفلسفة الأساسية، فإننا بحاجة لأن يقوم ناصر خسرو بتثبيت مخيلتنا على أرضية صلبة وإطلاقها، وهذا يعني طرح السؤال: "ما هو كُمَيْتُ الخطاب؟"، إنه يُصرّح جازماً في العبارة الثانية على أن لكُمَيْتُ الخطاب مطلق الحرية في العدو واللعب

في شتى أنحاء ميدان العقل (كُمَيْتُسَخَن - را ضمير آست ميدان)، و"الميدان" هو "حقل"، حقل لعبة البولو، وحقل الحرب، وحقل القتال (وهو في الإنكليزية البريطانية "الدرجة" أيضاً)، وبالنسبة للفرس "الغندور" (فتتصور أنها يجب أن تكون حصاناً رائعاً) هو الخطاب، والضمير هو عالمها الشرعي. وبينما يقدم المزيد من التفاصيل من أجل تعزيز الصورة في أذهاننا، نجد الشاعر قد أسس مواد من المفردات التي يريدنا أن نعيها؛ فقدّم إلينا أربعة أسماء، اثنان منها أسماء استعارة (الحصان = الخطاب؛ الحقل = الضمير) يجب على أذهاننا إبقاؤها في حركة من أجل العبارات التالية. لكن الشاعر يحوّل القواعد ويبدّلها؛ فيطرح علينا سؤالاً أشبه برمي القفاز تحدياً: من هو خيال هذا الكميّ؟ كيف لنا أن نعرفه؟ ونجري في شتى أنحاء أذهاننا لكن دون العثور على أي جواب. وهنا نحن في قلب طريقة الفلسفة، أي في مرحلة الشك. والشك هو الذي يجعل عقلنا يعمل، وفي اللحظة التي نُقرّ فيها بأننا لا نملك جواباً. غير أن الشاعر يُعطينا الجواب مشكوراً بصورة مباشرة. الخيال هو النفس الناطقة (جانُسَخَنَدان)، أو النفس الفصيحة، أو نفس اللغة نفسها، ولذلك غالباً ما يجري ترجمتها بالنفس الناطقة [أو العاقلة]، أي النفس الإنسانية، لأنها النفس الوحيدة التي تنطق. فالرشاد أو سداد التفكير يعتمد على الخطاب. ومن الآثار الأخرى لهذا السؤال هو تحوّل الصورة الأصلية التي نملكها من حصان وحشي يعدو بحرية إلى آخر يعلوه خيال. واللغة لا تعمل بحرية، والخطاب تضبطه نفس من صفاتها الخاصة الخطاب نفسه. ويريد الشاعر منا أن نعي الدينامية القائمة بين الحصان والخيال. فالخيال ليس خيلاً إذا لم تتوفر المطيّة. ومن خلال ضبط الخطاب يصبح الخيال أكثر رشداً، وبضبط النفس الناطقة للخطاب تجعله أكثر قوة، لأنه يصبح أكثر رشداً.

ويتواصل تقديم استعارة الفرس [المتعلقة بالخيال] في البيت الثاني، لكن الشاعر يُبدّل في لهجته مرة أخرى. فهو يستخدم أفعال الأمر ليأمرنا، نحن القراء. فانظر كم يتوقع منا أن نتبع دروسه بسرعة ونطبّقها. ولم يعد ناصر خسرو يكتفي بالسؤال، بل راح يستخدم لغة الأمر كي يأتي بنا إلى الاستعارة مباشرة. فليس من المسموح لنا مشاهدة الصراع من الخطوط الجانبية، وليس من المسموح لنا تعلّم الدرس أولاً ثم اتخاذ القرار بخصوص ما إذا كنا سندخل في القائمة أم لا. إنه هنا، أي في البيت

الثاني، يشير إلى مهمتنا. وبما أننا من الناس، ففي كل واحد منا نفس ناطقة، وهي نفس تختلف وظيفتها عن تلك التي للنفس النامية (التي تنمو وتتوالد) وعن تلك التي للنفس الحيوانية (التي تنمو وتتوالد وتحرك في المكان). والنشاط المباشر للنفس الإنسانية هو استخدام اللغة، التي هي أساس الفكر. ويأمر الشاعر قراءه بتصميم أزمته الخاصة من عقلهم (خِرْد) وركاباً من فكرهم (أنديشها) كي يتمكنوا من امتطاء كُمت الخطاب. لكنه يغير هنا في كلماته، ويسميه حصان اللغة (آسيزان). وبما أن الكلمة المقابلة للغة في الفارسية تعني أيضاً، كما في الإنكليزية، اللسان (زبان)، فقد جعل ناصر خسرو الصورة ملموسة أكثر من ذي قبل. ولغتتا هي من لساننا، وعلينا ضبطها بعقولنا وفكرنا. قد نكون بارعين ونعتقد أن الشاعر، عندما استخدم عبارة "في ميدانه التوسعي" (آندر اين بهن ميدان)، لم يكن يتحدث عن العقل كميدان الخطاب فقط، ولكنه كان يشير هنا، في الحقيقة، إلى "الحقل الواسع" الطبيعي أو "الميدان العريض" لألسنتنا، أي كامل القسم الداخلي من الفم، بما في ذلك الأسنان والحنجرة وغار الفم الأعلى، والتي من خلال تفاعلها جميعاً تجعل اللغة تخرج [من الفم].

وتتضمن قصيدة ناصر خسرو ثمانين بيتاً من الشعر.^{٦٠} وفيها، مثل بقية القصائد كلها، أقسام موضوعية [عناوين موضوعات]، إلا أنها ليست كالأقسام التي في قصيدة اللوكري، وهي التي تمت صياغتها بكل وضوح وفقاً لموضوعات الفلسفة. ويواصل ناصر عرضه لاستعارة "الفرس والخيال" حتى البيت الخامس، وهو النقطة التي يحول تركيزه فيها إلى خيالة آخرين، أي إلى مجال التنافس والحاجة إلى صقل مهارات فروستينا اللغوية. لكن إذا ما تابعنا في القصيدة إلى البيت الثاني عشر، فإننا سنرى سلسلة طويلة من الأسئلة، وكل واحد منها يتدئ بكلمة "مَنْ؟" (كي). فإذا ما أصغينا إلى الأبيات وهي نُقرأ بصوت عالٍ، فإن تدافع الأسئلة ومعها صوت "ك" يطلق قرعة تشبه صوت حوافر الخيل، فإننا سنجد أذهاننا تتسابق من علم إلى آخر في عالم الفلسفة الطبيعية.

١٢- مَنْ كان يعلم في البداية بِمَ كنت تُفكر؟

هل كان من الممكن قياس ذلك الوقت، كما هو، بواسطة كأس؟

- ١٣ - مَنْ كان يعلم أن المشتري وزحل والقمر،
كلها تستمدّ نورها من نور الشمس؟
- ١٤ - مَنْ كان يعلم أن الجبال والبحار والصحاري
تقف عائمة في الهواء من غير سند؟
- ١٥ - مَنْ كان يعلم أن مساحة الشمس هي أضخم بـ ١٦٠ مرة،
وأكبر بكثير من كامل هذه الأرض التي تخصّنا؟
- ١٦ - مَنْ أول من ابتدأ فن الحدادة،
عندما لم يكن هناك ملقط، ولا مطرقة، ولا سندان؟
- ١٧ - مَنْ كان يعلم أن هذا الدواء المرّ والكريه، الميروبلان،
يمكن أن يطرد الحُمى من الصورة الإنسانية؟
- ١٨ - مَنْ أول من وصف لآلام المعدة وأوجاعها،
”خُذْ الروبربو من الصين والشمرة من بيزنطة“^{٥٧٩}؟
- ١٩ - مَنْ الذي اخترع الحبر التركي الأحمر
من بودرة الكبريت الأحمر والزئبق المائي^{٥٨٩}؟
- ٢٠ - مَنْ كان يعلم أن حجراً من جبل أصفهان
سيزيد الضوء الذي يخرج من العينين^{٥٩٩}؟
- ٢١ - مَنْ هو الذي قدّر قيمة الذهب بأنها أعلى من قيمة
الفضة، على مستوى العالم بكامله^{٦٠٩}؟
- ٢٢ - مَنْ هو صاحب الكلمة التي جعلت قيمة العقيق اليمني الأحمر
أقل من قيمة ياقوت بدخشان؟

ما تجدر ملاحظته هو كيف يحوّل ناصر ما بدا وكأنه مجرد دليل من الأسئلة المتعلقة بالفلك والطبيعات والطب إلى سؤال في الأخلاق. والبيتان الأخيران في هذا القسم يسألان حول القيمة الأساسية: ما هي القيمة الذاتية لأيّ معدن أو حجر ثمين، وكيف نشأت لهذه القيمة الذاتية علاقة بالقيمة النقدية العالمية؟ إن استخدام ناصر للقصيدة يختلف عن استخدام اللوكري في أنّ ناصر لا يضع بين أيدينا حقلاً من الدراسة

للفلسفة فحسب، ولكنه يطالب القارئ بالأحرى بالتشكيك بالفرضيات وتحديّ "المسلّمات" في الأسئلة. إنه يُعلّم أساليب الفلسفة عبر خبرة قراءة الشعر. إن هذه القصيدة هي قصيدة تجريبية، وليست لنقل المعلومات ببساطة. لكن، ولكي لا يظن أحد أن الشاعر يكافح من أجل مجرد وجهة نظر "عقلانية" بخصوص العقل (خِرَد)، فإنه يقول بوضوح أنه يدفع القارئ باتجاه نوع آخر من العلم:

٢٥- وتعمّق الآن في هذه بعين قلبك

لأن عين رأسك لا تستطيع رؤيتها.

٢٦- لقد كنت منشغلاً بشفاء عين رأسك

فاعمل الآن على شفاء عين قلبك.

ما يريده ناصر خسرو من القراء والمستمعين هو الانتقال إلى خارج نطاق الفهم العقلاني، وأن ينظروا إلى الأمور "بعين القلب". وهنا هو مجال حكم الاستعارة، لأنها ترتقي بالذهن والمخيلة من عالم الرشد والتفكير الاستطراذي إلى عالم الخطاب، حيث تقوم "النفس الناطقة" المبدعة (نفس سُخَن كَوِي) بخلق العلم والفهم، وتستحضر هذا الفهم في صورة لغة وخطاب.

وبينما يقوم ناصر خسرو بتعليم الطريقة الفلسفية وإلزام قرائه باستخدام عقولهم ومخيلاتهم للبقاء في مستوى صوره وتحدياته، فإنه لم يفصل الفلسفة عن معتقده الديني. فهو يتحدث في منتصف القصيدة عن الله الخالق والعليم (البيتين ٤٠ و ٤١). ثم يتحول إلى مناقشة أول مخلوقات الله، العقل (خِرَد)، حيث يقدّم صورة للعقل ربما كانت مذهشة، تجعله رسول الله إلى الناس والأمر الإلهي "اقرأ" (فُرو خوان):

٤٢- العقل، الذي هو رسول الله إليك،

ماذا قرأ لك حول هذه المسألة؟ أنت قرأته! قل ذلك!

٤٣- بخصوص هذه المسألة، وللبهرنة على نفسك الناطقة،

لا أريد سماعك وأنت تقول إن فلاناً أخبرك كذا وكذا.

٤٤ - فإذا ما كان أحد من الناس يعرف هذه العلوم، فانت أيضاً، يا ولدي، ما زلت إنساناً كأني واحد منهم.

في هذه الآيات الثلاثة الأخيرة يُلَوَّر ناصر خسرو مفاهيمه حول الفلسفة والدين وطرائق التعليم. فالله قد أرسل إليك عقلك لتستخدمه وتستمتع إليه، ولذلك "فاقرأ!" مما يعلمك إياه، تماماً كما أمر محمد بقراءة رسالة الله. إن ناصرأ يُرِز هنا المقابل الإسماعيلي الأفلاطوني المحدث لمحمد في الهرمية الكونية [حدود الدين]، وهو العقل، وذلك ضمن التسلسل التالي: الواحد، والعقل، والنفس، والطبيعة.^{٦١} ويحذّر الشاعر، في إدانة قوية منه للتقليد (وهو الاتّباع الأعمى بلا تفكير لتعاليم قائد ديني عند التعرض لسؤال حول مسائل دينية)، من القول إنك قد سمعت الحقيقة من شخص آخر، من أحد المعلمين الكبار - لأنها يجب أن تصدر من الداخل. ونحن جميعاً، كبشر، نتشارك هذه المقدرة والمسؤولية. وفي حين كان اللوكري مسلماً مؤمناً أيضاً، إلا أنه لم يمزج الفلسفة والدين بالطريقة التي طبّقها ناصر خسرو في قصيدته. فقد أبقى اللوكري الموضوعين منفصلين، بينما توسّع ناصر في شرح كيفية عمل الاثنين، وهما الصادران عن الله.

خاتمة

بدأنا بوضع الحجج لإثبات التركيبة الغنية لألفية الشعر الفارسي الماضية باعتباره ذخيرة من المعلومات المجسّدة لنطاق كامل من الأفكار في الثقافة، والمحتضنة لجميع الانفعالات والفضائل والردائل الإنسانية، إضافةً إلى التاريخ والدعابة والظعن والتعليم الأخلاقي والفلك والطب والعلوم والفلسفة والمعتقد الديني والدافع الزهدي. وجاء نقد القرن العشرين لأعمال ناصر خسرو، الذي ربما كان أكثر الشعراء الفلاسفة أهميةً بالفارسية، ليضع أماناً مناسبة للمجادلة لإبراز كيفية مساهمة الشعر الفارسي في التقليد الطويل والمشهور من الشعر الفلسفي، وبالتحديد الشعر الذي استكشف الأفكار الفلسفية اليونانية. وكان الهدف من مقارنة مختارات من قصيدتين لناصر

خسرو واللوكري الاستجابة للنقد الموجّه إلى الشعر الفلسفي كجنس من الشعر له مكانته، والكشف أيضاً عن مستوى واحد من التعمق في هذا النوع، حيث تحقق لنا مقاربتين مختلفتين إلى الشعر الفلسفي.

انتهجت أشعار اللوكري أكثر التعاريف الأساسية السائدة آنئذٍ للشعر ("خطاب موزون بقافية قائمة"، "سوخنمنظوم")، ومع ذلك كانت هناك بعض الشطحات.^{١٢} ويكاد لا يدخل في عالم المخيلة (أو الوهم)، الذي اعتبره ابن سينا وفلاسفة مسلمون آخرون أمراً جوهرياً بالنسبة للشعر. واعتمدت قصيدة اللوكري الخطاب المقفّى والموزون لتسهيل عملية حفظ المفاهيم الأساسية واستذكارها. أما ناصر خسرو فيعامل أشعاره بصورة مختلفة. فهو يستخدم الاستعارة؛ ويتحدث بطريقة مجازية؛ ويستعمل الأدوات الأدبية والبلاغية. إنه أدب. وهو شعر. وربما لا يجري الانتقال بالقراء ونزعهم من أنفسهم، أو ربما لا يرون الجمال، أو يشاركونه معتقداته، ولكن تبقى هذه المادة شعراً.

يضاف إلى ذلك أنه يوجد عنصر هام مضاف في أعمال ناصر خسرو. فهو لا يتناول فكرة الشعر التعليمي كوسيلة لمجرد صبّ المعلومات في رأس القارئ. كما لا يحاول تعليم قرائه الفلسفة بالشكل الذي فعله في أعماله النثرية؛ إنه يسعى إلى تحريض أذهانهم وإثارتها، وجعلهم يتأملون. إنه يحاول جعل قرائه يفكرون بطريقة فلسفية، ويضعون ما تثيره الطبيعة من حيرة في الحسبان، ويقدرّون ما توفره من تنوع جليل، وبعد ذلك يريد منهم أن يتقدموا خطوة من مرحلة التعجب والتقدير إلى التفكير بأسباب الخلق وغاياته النهائية. ولا يحاول شعره فرض المعلومات عليهم، بل العكس هو الصحيح - إنه يسعى إلى خلق حركة ظاهرية في أذهانهم بحيث تصبح إبداعاتهم الفطرية هي التي تنتج الحقيقة المبتغاة. إنه يريد استخدام اللغة لتحويل تفكير قرائه والسير به نحو مستوى أعلى. ويستخدم ناصر خسرو الفلسفة في أشعاره لدفع مخيلتهم وإخراجها من منطقة راحتها المعتادة إلى مرحلة جديدة من التقدم العقلاني نحو الحقيقة. وهذه هي الطريقة الفلسفية في أفضل حالاتها.

إن شعر ناصر خسرو يعرض صفّاً من الأدوات الشعرية المُتخيلة، بينما لا يكاد شعر اللوكري يفعل ذلك أبداً. لكن كلا القصيدتين تعتبران من صنف الشعر الفلسفي.

الحواشي

١. عزرا باوند، *ABC of Reading* (لندن، ١٩٥١؛ أعيد طبعه في ١٩٧٩)، ص ١٩.
٢. مثال على ذلك، الرّدّ المكوّن من ٣٠٠ صفحة على شعر فلسفي لمؤلف إسماعيلي غامض هو أبو الهيثم الجرجاني (عاش في القرن الرابع/ العاشر)، والذي كتبه ناصر خسرو، كتاب جامع الحكمين، تح. هنري كوربان ومحمد معين [مع ترجمة بالفرنسية]، جامع الحكمين. *Le livre réunissant les deux sagesse, ou harmonie de la philosophie...* (طهران وباريس، ١٩٥٣؛ ط ٢، ١٩٨٤)؛ وانظر عزيز الله الجويني، "علوم ورياضي در كينظم و نثر ناصر خسرو"، في نامه معنی، تح. بهروز إيماني (طهران، ٢٠٠٤)، ص ٣٥٥-٣٦٣؛ انظر أيضاً المقالة المرقبة لأليس هينزبيرغر، "جامع الحكمين"، في دائرة المعارف بوزورك إسلامي [الموسوعة الإسلامية الكبرى]، تح. كاظم موسوي بجنوردي (طهران، ١٩٨٩ -). وحول الجرجاني انظر كوربان، كتاب جامع الحكمين، ص ٤٨، رقم ١٠٧؛ ومعين، المصدر ذاته، ص ١٠، رقم ٤-٧، حيث يقول إن أثره الوحيد هو ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد البيهقي، تمة صوان الحكمة (المكتمل سنة ١١٥٨)، ونشر مع ترجمة فارسية من قبل ناصر الدين خواجا منتخب الدين بعنوان تاريخ الحكمة المسقى بذرة الأخبار ولمعات الأنوار، يعني ترجمة تمة صوان الحكمة، تح. محمد الشافعي (لاهور، ١٩٣٥)، النص العربي، رقم ٨٠، ص ١٣٢؛ النص الفارسي، رقم ٧٣، ص ٩١؛ هنري كوربان، "أبو الهيثم الجرجاني"، *Elr*، مج ١، ص ٣١٦-٣١٧؛ ف. دفنري، *The Ismailis* (ط ٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص ١٥٥ والحاشية ٢٢.
٣. مثال حول هذا الشعر لنور علي شاه أصفهاني (ت. ١٢١٢/ ١٧٩٧-١٧٩٨)، الذي هو نظم شعري لكتاب شريف جرجاني (ت. ٨١٦/ ١٤٠١) النثري الموجز بالفارسية حول المنطق المعروف باسم كبرى؛ انظر جرجاني، دو منطق فارسي: كبرى، صفري، تح. مرتضى مُدرّسي شَهَارديهي (طهران، ١٩٥٦)، ص ٥-٢٢. وذكر هذا الشعر في ص ٩ من المقدمة لكتاب الأصفهاني، ديوان نور علي شاه أصفهاني، المتضمن رسالة جامع الأسوار، كنز الأسوار، تح. أحمد خوشنویز عماد (طهران، ١٩٩١).
٤. مثالان عن ذلك هما قصيدة اللوكري التي تم تحليلها في هذه الدراسة (انظر الحاشية ٢٢ الخاصة بماركوت)، وفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/ ١٢٠٩)، "منظومة منطق وفلسفة"، في نصر الله بورجودي، دو مجدد: بازوهشائي در برآی محمد الغزالي وفخر رازي (طهران، ٢٠٠٢)، ص ٥٥١-٥٦٤.
٥. تمت دراسة هذا "التزاع" كثيراً؛ للمراجعة، انظر مارك إدموندسون، *Literature against Philosophy*, *Plato to Derrida: A Defence of Poetry* (كمبريدج، ١٩٩٥)، ص ١-٢٩.
٦. أرسطو، *Peri Poitikes*، تح. وتر. س. هـ. بوتشر بعنوان *The Poetics of Aristotle* (ط ٤، لندن، ١٩٢٢)، ص ٣٥؛ وانظر إدموندسون، *Literature against Philosophy*، ص ٨.

٧. "الشعراء يريدون تقنعاً أو امتاعاً"، هوراس، *Ars Poetica*، سط ٣٣٣، تر. أ. ب. هريديسون ول. غولدن، *Horace for Students of Literature* (غيتزفيل، ١٩٩٥)، ص ١٧.
٨. جرت معاناة هذه الخلفية عند و. سيفغلان، *The Didactic Muse. Scenes of Instruction in Contemporary American Poetry* (برنستون، ١٩٨٩)، ص ٣-٥.
٩. فليب ويلرايت، "الفلسفة والشعر"، في آ. بريمنغر، مح.، *Princeton Encyclopaedia of Poetry and Poetics* (طبعة موسعة، برنستون، ١٩٧٤)، ص ٦١٧.
١٠. انظر على سبيل المثال ج. ت. ب. دوبروجين، *Persian Sufi Poetry. An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems* (ريتشموند، سوري، ١٩٩٧)، ص ٨٦: "إذا ما تمكن أحد من تشخيص العبقريّة الفارسيّة الأدبية بخصلة واحدة واسعة الانتشار، فإن الميل نحو الوعظ الأخلاقي سيكون اختياراً مناسباً. ويسهل إيجاد الأدلة الداعمة لهذا الأمر من كل الأزمان".
١١. انظر سليم كمال، *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes* (لندن ونيويورك، ٢٠٠٣)، ص ٦٣، ١٠٧، ٢٦١-٢٦٣؛ وقام إسماعيل م. دحيات بمعاصرة الفارابي في *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle* (لندن، ١٩٧٤)، ص ١٦-١٨.
١٢. دحيات، *Avicenna's Commentary*، ص ٤٧.
١٣. طور ف. ويلرايت مخططاً من جزئين، "الفلسفة والشعر"، في *Princeton Encyclopedia of Poetry*، ص ٦١٥-٦١٧، مع أمثلة عن النوع الأول (Lucretius, *De Rerum Natura*; Pope, *Essay on Man*) وعن النوع الثاني (شكسبير، الملك لير، وكيث، *Ode to a Grecian Urn*، واليوت، أربع رباعيات).
١٤. انظر وليام تشيتيك، *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Kashani* (أو كسفورد، ٢٠٠١)، ص ١٢٧-١٣١.
١٥. كتب ابن سينا قصيدة بالعربية عن النفس حققها فتح الله خليف، ابن سينا في علم النفس: دراسة لقصيدته في النفس (القصيدة العينية) (بيروت، ١٩٧٤)، ص ١٢٩-١٣١ تر. إ. براون، *A Literary History of Persia* (لندن وكمبريدج، ١٩٠٢-١٩٠٤؛ وأعيد طبعه في كمبريدج، ١٩٦٩)، مج ٢، ص ٧٧-٧٨.
١٦. انظر كلمة الدخول إلى "أبي بكر محمد بن علي الخُسرَوي السرخسي الحكيم"، مع عدة مختارات شعرية، في سديد الدين محمد بن محمد عوفي، *Lubabu'l-albab of Muhammad 'Aufi* (لندن ولندن، ١٩٠٣؛ طهران، ١٩٨٢)، ج ٢، ص ١٨-١٩؛ تقسيم وثقفي طهران، ص ٥٠٥-٥٠٦.
١٧. اجتذب قابوس بن ووشمغير، الذي كان حاكماً على جورجان وطبرستان، الكثير من المفكرين، بمن فيهم البيروني، الذي أهدى كتابه تجارب الأمم إلى قابوس، وابن سينا الذي طلب الرعاية عنده؛ وكتب حميدة كاي كاؤس بن إسكندر بن قابوس بن ووشمغير رسالة تتضمن نصائح للحكام تكريماً لحده بعنوان *مرآة للأمراء: قابوس نامه*، تر. روبن ليفي (نيويورك، ١٩٥١)، ص ١٥١-١٥٢. عوفي، *لُباب الألباب*، ص ١٨ (٥٠٥)، حيث يقول إن ما يدوّنه هو مديح للأمير ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم بن سيمجور (ت. ٣٧٨/٩٨٩) منسوب إلى السرخسي.
١٨. حكيم مسيري، دانش-نامه فر علم يزشكي، تج. يرات زنجاني (طهران، ١٩٨٧)، وهي أشعار علمية وطبية نظمت لحاكم خراسان في ظل السامانيين. انظر جيلبرت لزارد، *Les premiers poètes persans édités et traduits* (طهران وباريس، ١٩٦٤)، ص ٣٦-٤٤، ترجمة فرنسية حزنية.

- = ص ١٦٣-١٨٠. ويجادل نزار (ص ٣٩) بأن أسلوب ميسري الواق لا يُظهره بالشاعر الرائد أو الراديكالي في هذا الجنس من الأدب، ولكن "كولي عهد لتقليد سبق له أن أصبح راسخاً" بحلول القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.
١٩. انظر الحاشية ١٥.
٢٠. انظر، على سبيل المثال، روكسان د. ماركوت، "ملاحظات أولية على حياة وأعمال أبي العباس اللوكري (ت. حوالي ٥١٧/ ١١٢٣)"، *Anaquel de studios Arabes*، ١٧ (٢٠٠٦)، ص ١٥٠-١٥٢.
٢١. انظر الحاشية ٤.
٢٢. تم نشر قصيدة أبي القاسم بن ميرزا بزورك مير فندريسكي (ت. ١٠٥٠/ ١٦٤٠) مع شرح لعباس شريف دارابي لشرح آخر بعنوان تحفة المراد: شرح قصيدة مير فندريسكي، شرح حكيم عباس شريف دارابي، بي ضميمه شرح خلخالجي واجيلاني، نج. محمد حسين أكبري ساوي، وتقديم سيد جلال الدين آشتياني (طهران، ١٩٩٤).
٢٣. انظر المجلد المنشور مؤخراً والذي ضم مقالات المؤتمرات الدولية التي عُقدت بمناسبة ذكرى مولده، بعنوان *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*. نج. سفروز نيوزوف ورمضان نزاريف (خوجند، طاجيكستان، ٢٠٠٥)؛ حول فكر وكتابات ناصر خسرو، انظر أليس هنزيرغر، *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan* (لندن ونيويورك، ٢٠٠٠) ٢ ط، (٢٠٠٣)، ص ١٧-٣٢؛ الترجمة الفارسية، فريدون بدرائي، ناصر خسرو: لا-ل بدخشان: تصويري آري شاعر جهانگرد وفيلسوف ایرانی (طهران، ٢٠٠١)، ص ٤٩-٦٢. وكان شعر ناصر خسرو موضوعاً لمؤتمر في لندن سنة ٢٠٠٥، وستكون وقائعه أول بحث في العمق في أشعاره وجنسها من الشعر الفلسفي: أليس هنزيرغر، مع، *Pearls of Persia: the Philosophical Poetry of Nasir Khusraw* (لندن، سيصدر).
٢٤. من أجل مقدمة لمساهمة ابن سينا في الفلسفة الأرسطية، انظر لين غودمان، *Avicenna* (لندن ونيويورك، ١٩٩٢)، ص ١٤-١٦، ٦٠-٨٣.
٢٥. ابن سينا، دانش نامه علّامي، نج. محمد معين ومحمد مشكاة (طهران، ١٩٥٢) وأعيد طبعه في ١٩٧٥) ١ تر. برويز مورويديج، *The Metaphysica of Avicenna* (لندن ونيويورك، ١٩٧٣) وانظر غودمان، *Avicenna*، ص ٣٧، رقم ٤٥-٤٧.
٢٦. يمكن إضافة قضية لصالح تركيا العثمانية، لكن من المؤكد أن الأراضي المعروفة اليوم بأسماء أفغانستان وباكستان والهند عرفت استخدام الفارسية كلفة إدارة طوال القرن التاسع عشر من قبل المستعمرين البريطانيين والفرنسيين. أما في مناطق آسيا الوسطى فاستبدلت الفارسية بالروسية بالقوة بعد ثورة ١٩١٧.
٢٧. ماركوت، "ملاحظات أولية"، ص ١٣٧-١٥٧.
٢٨. المصدر السابق.
٢٩. تم إكمال كتاب البيهقي، ثمة صوان الحكمة، سنة ٥٣٣/ ١١٥٨؛ انظر ماركوت، "ملاحظات أولية"، ص ١٣٤-١٣٥، مع توثيق مكثف.
٣٠. ترجمة ماركوت، "ملاحظات أولية"، ص ١٣٨.
٣١. حول دراسة تعانين العلاقة بين الأديب والفيلسوف، انظر مقالة إيفيرت روسون، "الفيلسوف كأديب: التوحيد وأسلافه"، *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*، =

= (١٩٩٠)، ص ٥٠-٩٢، استشهد بها بترهيث، *Allegory and Philosophy in Avicenna, with a translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven* (فيلاذلفيا، ١٩٩٢)، ص ٣٠. ذكرت ماركوت أن الأبيات الشعرية العربية الخاصة باللوكري قد ضُتت في كتاب مجهول بعنوان إمام كلمة صوان الحكمة، المؤلف سنة ٦٨٩ / ١٢٩٠ (ص ١٣٥-١٤٠).

٣٢. أكثر من ٤٠ بيتاً من الشعر بالعربية متتقة من قصائد من نظم اللوكري ضُتت إلى الكتاب المجهول إمام كلمة صوان الحكمة الباقى في شكل عدة مخطوطات غير منشورة. وإني ممتن للبروفيسور فرانك غريفل لإرساله صوراً للصفحات ذات الصلة من مجموعة كوبرولو في استانبول، إضافة إلى دراسته غير المنشورة لصوان الحكمة. وكانت ستة أبيات من نظم اللوكري قد نُشرت في مقدمة المحقق لكتاب أبي العباس اللوكري، بيان الحق بضمائم الصديق: العلم الإلهي، تح. إبراهيم دياجي (طهران، ١٩٩٥)، ص ١٩. وحول القسم الخاص باللوكري في كتاب إمام استشهدت ماركوت ("ملاحظات أولية"، ص ١٣٥) بمخطوطة من المكتبة المركزية في جامعة طهران، الورقة ١٥١-١٥٢؛ انظر أيضاً مخطوطة المتحف البريطاني، MS Or. ٩٠٣٣، الورقة ١٤٢؛ ووردت عند جويل كريس، *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle* (ليدن، ١٩٨٦)، ص ١٠٥.

٣٣. اللوكري، شرح قصيدة أسرار الحكمة، النص الذي ضبطته إلما روهيديل، تح. محمد رسول درياغشت ورضا بورجوادي (طهران، ٢٠٠٢).

٣٤. المصدر السابق، ص ١٢.

٣٥. المصدر السابق.

٣٦. المصدر السابق، ص ١٣. والعبارات الفارسية هي: نفساني - عفت، سخاوت، شجاعت، حكمت؛ جسماني - صحت، قوت، جمال؛ خارج - مال وباران وفرمائیداری ونسب. ويمكن قراءة "خارج" على أنه يتضمن أربع فضائل، وفي هذه الحالة يصبح المجموع ١١ وليس ١٠.

٣٧. انظر روجر أرناليز، "منطق"، *El2*، مج ٦، ص ٤٥٠. وكان ابن سينا والأفلاطونيون المحدثون المسلمون قد أجزوا توافقاً بين هذين المفهومين: المنطق هو جزء من الفلسفة، وبشكل مقدمة لها.

٣٨. للمزيد حول هذه المناظرة انظر: نيكولاس ريشتر، *The Development of Arabic Logic* (ينسبورغ، ١٩٦٤)، ص ٥٠-٥٢.

٣٩. اللوكري، أسرار الحكمة، ص ٣٥.

٤٠. وقرأ الأصل "زير" بدلاً من "زي بار" التي أوردتها المحقق. اللوكري، أسرار الحكمة، ص ٦٧.

٤١. اللوكري، أسرار الحكمة، ص ٧٣، البيتان ٧٣ و ٧٤.

٤٢. المصدر السابق، البيت ٩٤.

٤٣. المصدر السابق، ص ٧٨.

٤٤. المصدر السابق، ص ٨٢.

٤٥. المصدر السابق، ص ١٠٠، البيت ١٤١.

٤٦. المصدر السابق.

٤٧. ماركوت، "ملاحظات أولية"، ص ١٥٠.

٤٨. أسرار الحكمة، الأبيات ١٥٠-١٥١.

٤٩. طؤز ناصر خسرو هذه الموضوعات في قصائد طويلة. انظر على سبيل المثال الديوان، رقم ١/٥ (ترجمة أليس هنزيرغر، ناصر خسرو، ياقوتة بدخشان، ص ٧٦): "انظر بعينك الخفية إلى ما تخفيه الأرض، لأن العين الظاهرة لا تراه." ليس بالحديد يجب تقييد العالم، ولكن بقيود الحكمة يجب تقييده؟ انظر الديوان، الأرقام ٢٦-٣٧-٣٨ (ياقوتة، ص ٢٥٠)، ١٥:٧٨ (ياقوتة، ص ٧٢)، ١٧٩:٩-١٠ (ياقوتة، ص ٢٥٢)، و ٨٠:٣٩ (عائته هنزيرغر في درر فارس، سيصدر).
٥٠. بدیع الزمان فروزانفر، سُغْن و سُغْنُورَان (طهران، ١٩٩٠)، ص ١٥٤، رقم ١.
٥١. محمد شبلي نعماني هندي، شعر المعجم (لاهور، ١٩٠٨-١٩١٨)، الترجمة الفارسية، محمد تقی فخر داعی جیلانی بعنوان شعر المعجم یا تاریخ شعر وأدبای ایران (طهران، ١٩٨٤)، مج ٥، ص ١٧٧-١٧٩ (في فصل بعنوان "شاعر فيلسوف").
٥٢. يحيى الخشاب، ناصر خسرو: رحلته، وفكره الديني، وفلسفته وشعره (القاهرة، ١٩٤٠)، ص ٢٧١، ٢٨٤.
٥٣. علي دشتي، تصويري آواز ناصر خسرو (طهران، ١٩٨٣)، ص ٢١-٢٢.
٥٤. سيد جعفر شهيد، "أفكار وعقائد كلامي ناصر خسرو"، في ياد نامه ناصر خسرو (مشهد، السنة الإمبراطورية الفارسية، ١٩٧٦)، ص ٣١٦؛ ولستشهد بها رحيم مُسلمانيان قبادياني، برآي سمرقند (طهران، ١٩٩٩)، ص ٥٩-٦٠.
٥٥. أليس هنزيرغر، "النفس الناطقة: تحليل لشعر فلسفي لناصر خسرو"، في أليس هنزيرغر، مح.، *Pearls of Persia* (لندن، سيصدر).
٥٦. في طبعة محقق من الديوان؛ قارن مع طبعة تقوي ذات الأبيات ٧٩ (البيت ٥٧ من طبعة محقق مفقود فيها)، وطبعة إثيو ٧٨ بيتاً (والبيتان ٥٧ و ٧١ مفقودان في طبعة محقق).
٥٧. باتباع طبعة محقق قرأ الكاتب كلمة "فروزه" على أنها الكلمة المناسبة هنا، وتعني الروبزو أو [نبات الخولنجان]. انظر ف. ج. ستيفانس، معجم فارسي-إنكليزي (لا. م.، ١٨٩٢؛ أعيد طبعه في لاهور، ١٩٨١).
٥٨. الكبريت الأحمر والزئبق كانا العنصرين الأساسيين في الخيمياء القديمة. غير أن ناصر خسرو يخبرنا في هذا البيت أنهما كانا مكونين أساسيين في إنتاج أهم أشكال الحبر الأحمر المستخدم في كتابة العناوين والمداخل في المخطوطات.
٥٩. وهذا مبني على نظرية "الإشعاع" في الفهم، والتي شاعت لدى بعض الفلاسفة اليونانيين والمسلمين. وهي تقول إن الرؤية تعتمد على كمية ووضوح الضوء الخارج من العين ليحيط بالشيء المرئي. وفي هذا المجال كان ثمة حجارة خاصة من أصفهان تُطعن في صورة بودرة، أو سورمه، لتزيد في صحة العيون. وثمة أبيات مشابهة عند خاقاني وعند الحجاج بن يوسف في لمار القلوب، انظر مجتبی مینوی ومهدی محقق، شرح بزورده دیوان ناصر خسرو (طهران، ٢٠٠٧)، مج ١، ص ٤٧٩.
٦٠. وأنقل هنا عن طبعة مینوی/محقق.
٦١. للمزيد حول عقيدة العقل الإسماعيلية كرسول انظر: محمد أبو علي البياي، "Abu Ya'qub al-Isma'iliyya: A Study in Islamic Neoplatonism" Sijistani and 'Kitab Sullam al-Najat': أطروحة دكتوراه، جامعة هارفارد، ١٩٨٣، ص ١٥٣-١٥٦، حيث يدرس بالتفصيل نوعين من الرسالة: جسمانية وروحانية.

٦٢. قارن جولي س. ميسي، "العالم الصغير الشعري: القصيدة الفارسية حتى نهاية القرن العشرين"، في ستيفان سيرل وكريستوفر شاكل، مح.، *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*. ١: *Classical Traditions and Modern Meanings* (لندن، ١٩٩٥)، ص ١٣٨ (١٣٧-١٨٢)؛ وميشيل غلونز، "التقليد الشعري والتغير الاجتماعي: القصيدة الفارسية في إيران ما بعد المغول"، المصدر السابق، ص ١٨٣ (١٨٣-٢٠٤).

شاهد مبكر على دخول أشعار ناصر خسرو في الصوفية: رسالة عين القضاة حول التعليمية

هيرمان لاندولت

أشار فرهاد دفتري في كتابه الضخم الإسماعيليون إلى "مشابهات وثيقة الصلة" بين عقيدة الإسماعيليين النزاريين وبعض أفكار وممارسات الصوفية، مثل الدور الذي يقوم به الإمام محاكياً دور الشيخ الصوفي في ما يخص العلاقة مع الأعوان، أو التجربة الروحية المرتبطة بشكل مشابه مع كل من "القيامة" النزارية و"الحقيقة" الصوفية. وبينما يتجنب دفتري بصورة حذرة أي خلط بين هذين التقليدين، فإنه يقترح بحق أن مثل هذه المشابهات - بدلاً من كونها مجرد رغبة من جانب النزاريين، إذا جاز القول، لتجنب الاضطهاد في أعقاب تدمير الموت - قد "مهّدت الأرض لاجتماع الإسماعيلية النزارية مع الصوفية في فارس وتماجهما خلال فترة ما بعد الموت".^١ وتدفعني هنا رغبة في تفحص حالتين مختلفتين نوعاً ما من حالات الروابط المتقاطعة القديمة الممكنة بين الإسماعيلية والصوفية، وكلاهما له علاقة بما ندعوه - بكلمات دفتري - "الشخصية المتعددة الوجوه"^٢ لناصر خسرو (ت. ٤٦٥ / ١٠٧٢ أو بعد ذلك). وسأناقش بإيجاز، في البداية، الأسئلة العامة المتعلقة بالتأثير الصوفي في الشاعر الإسماعيلي الكبير نفسه وتقبله لهذا الأثر. ثم سألتفت إلى الحقيقة المكتشفة مؤخراً بأن

ثمانية أبيات من قصيدة ناصر خسرو رقم ١٠٦، الصحيحة بلا أدنى شك، والتي قُدمت في وقت متأخر جداً كنموذج "للقصيدة الفلسفية" ونُسبت إلى مير فندريسكي (ت. ١٠٥٠/١٦٤٠ أو ١٦٤١) من "مدرسة أصفهان"، سبق أن اقتبسها وشرحها الصوفي الشهير عين القضاة الهمداني دعماً لآرائه الخاصة. وكان عين القضاة موضع شك بالفعل بأنه ينتمي إلى الإسماعيلية السرية وأُعدم سنة ٥٢٥/١١٣١، أي بعد وفاة مؤسس الدعوة النزارية الجديدة حسن الصباح (٥١٨/١١٢٤) بأقل من عقد من الزمن.

ناصر خسرو والصوفية

الصورة المقبولة على نطاق واسع لناصر خسرو بأنه شاعر صوفي لا كالشعراء تولدت إلى حد كبير من عملين تعليميين من نوع المثنوي نُسبا بصورة تقليدية إليه، وهما سعادت نامه^٢ و روشنائي نامه^٣. غير أن صحة هذين العملين كانت موضع شك قوي من قبل المرجعيات المعاصرة. فبينما يعتقد عدد قليل منهم اليوم بعبقريّة ناصر ويستخلصون منها نتائج بعيدة الأثر، إلا أن الجدل في حالة روشنائي نامه لا يزال بعيداً عن النهاية، وهو ما يمكن ملاحظته من خلال مناقشة فرانسوا دو بلوا للمسألة.^٤ وتجدر ملاحظة أن الشك لا ينبع في هذه الحالة من مسألة الأسلوب ومشكلات تتعلق بتاريخ تصنيفها فحسب، ولكن من وجود عمل آخر بعنوان روشنائي نامه أيضاً كُتب نثراً من قبل المؤلف نفسه. وكان كتاب روشنائي نامه النثري هذا قد نُشر لأول مرة سنة ١٩٤٩ من قبل فلاديمير إيفانوف تحت عنوان الفصول الستة أو شيش فصل المعروف أيضاً بـ روشنائي نامه.^٥ ومع ذلك فإن العنوان الذي وضعه إيفانوف كان مضللاً قليلاً في أن المؤلف نفسه أشار بوضوح، أثناء وصفه للكتاب في المقدمة بأنه يتكون من ستة فصول (شيش فصل)، إلا أن العنوان هو روشنائي نامه فحسب وليس شيش فصل. وهذا العمل هو رسالة أفلاطونية محدثة - إسماعيلية واضحة، وهو، مثل معظم كتابات ناصر العقائدية النثرية الأخرى، التي لا تقلّ عن أربعة^٦ - إضافة إلى العمل الحالي - وأبصرت النور تدريجياً إبان القرن المنصرم، قد كُتب بصورة صريحة باسم الإمام - الخليفة الفاطمي المستنصر بالله (ح. ٤٢٧-٤٨٧/١٠٣٧-١٠٩٤) الذي تكرر مديح ناصر

له في قصائده. وبالمقابل، فإن كتاب روشنائي نامه الموزون لا يتضمن إلا القليل، إذا ما وُجد، من الإشارات الصريحة إلى تعاليم فاطمية أو شيعية مخصصة. وفي حين لا يذكر هذا المثنوي حتى الأئمة، إلا أنه يعرض، في طبعاته المتوفرة حالياً على الأقل، آثاراً واضحة لنسخة من الأفلاطونية المحدثة الملونة بالصوفية بشدة.

إن أقدم المخطوطات الباقية من كلا نسختي روشنائي نامه الموزونة والنثرية تعود إلى نفس الفترة الزمنية تقريباً، وهي الفترة التي وصلتنا منها مجموعة مختارات من قصائد ديوان ناصر، أي أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وأوائل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي.^٨ لكن، في حين بقيت النسخة النثرية من روشنائي نامه مجهولة لقرون خارج دوائر إسماعيلية محددة، إلا أن المثنوي اشتهرت كما هو واضح منذ تلك الفترة، واعترف بها بعض المتصوفة شعراً منسوباً إلى ناصر خسرو. ونجد دليلاً على ذلك في كتاب سعادت نامه للمتصوف محمود شبستري، من أوائل القرن الرابع عشر، الذي اشتهر أكثر، من خلال كتابه كلشن راز، كأحد أتباع ابن عربي المتطرفين. ومن المفارقة أنه يتحول في كتابه سعادت نامه ضد الفلاسفة كابن سينا (ت. ٤٢٨/١٠٣٧) والسهروردي الإشراقي (ت. ٥٨٧/١١٩١) متهماً إياهم بالإلحاد المطلق، ويضع ناصر خسرو في الخانة ذاتها.^٩ ومن الواضح تماماً أن النسخة الموزونة من روشنائي نامه هي التي كانت في ذهنه، لأنه يذكر اسم المؤلف، ناصر خسرو، والعنوان (المختصر في صورة روشنائي نامه لأسباب تتعلق بالوزن) ويقتبس بإعادة صياغة بيت من الشعر نجده في النص الأصلي بالفعل يقول إن "الروح النامية"، وليس الله بالأحرى، هي المسؤولة عن وجود النباتات بأنواعها.^{١٠} ونجد في الرواية المشهورة والخيالية لأمير دولت شاه (كتب ٨٩٢/١٤٨٧) عن حياة ناصر ذكراً لنسخة موزونة من روشنائي نامه من المفترض أنها النسخة نفسها التي نتحدث عنها، ومنسوبة لناصر أيضاً.^{١١} ويبدو أن هذه الرواية تستقي من مصادر صوفية لأن عقدة القصة هي التحول الخارق للشاعر - الفيلسوف إلى الصوفية على يد الشيخ المتصوف أبي الحسن خرقاني (ت. ٤٢٥/١٠٣٣-١٠٣٤).^{١٢} وبحلول القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي يظهر ناصر خسرو كمتصوف خالص في كتاب العطار المزيف لسان الغيب.^{١٣}

وفي حين ثمة ما يمكن قوله بكل تأكيد بخصوص الشك بأن في روشنائى نامه الموزونة ما يمت بصلة إلى التقبُّل الصوفي لناصر خسرو أكثر مما يتصل بالرجل نفسه، فإن ثمة دليل مأخوذ من الديوان أيضاً يبدو وكأنه يوحي بأن الشاعر قد تأثر بالصوفية في لحظة ما من حياته. ولا بد من قول كلمة بهذا الخصوص حول القصيدة المشهورة بعنوان "حج ضائع"، أو "الحجاج" (رقم ١٤١ في طبعة مينوي/ محقق)، التي سبق أن انتقاها واستُلِّها إدوارد براون باعتبارها "قصيدة بالغة الروعة" لاعتقاده "بأننا نرى في أفضل معانيها تطبيقاً لعقيدة التأويل، أو التفسير الباطني، الخاصة بالإسماعيليين".^{١٤} ولذلك من غير المدهش أن نجد ما متوفرة اليوم في أربع ترجمات إنكليزية على الأقل.^{١٥} وهذه القصيدة فريدة تماماً، كما يبيِّن مهدي محقق،^{١٦} ولو لم يكن ذلك للسبب نفسه الذي اقترحه براون: فهي ليست أكثر ولا أقل من نسخة شعرية لحكاية صوفية مشهورة، نجد نسخة نثرية منها في كتاب كشف المحجوب، الذي هو الدليل الفارسي المعياري للصوفي الكلاسيكي وألفه معاصر ناصر السني المذهب (والمعادي للإسماعيليين) علي بن عثمان الغزنوي الجَلَّاب، المعروف على نحو أفضل باسم الهُجويري، والذي ينسبها إلى شخصية لا تقل عن مستوى الجنيد من بغداد (ت. ٢٩٧/ ٩١٠) الذائع الصيت.^{١٧} وتتضمن الحكاية في كلتا النسختين رسالة صوفية نموذجية: الممارسة الصحيحة للتضحية خلال طقوس الحج تعني التضحية بكل ما له صلة بالنفس الدنيا.^{١٨} وما هو أكثر من ذلك هو أن ليس للقصيدة موضوع المناقشة أي صلة تحديداً بما هو تأويل إسماعيلي مميِّز لطقوس الحج كما وضعها ناصر نفسه في كتابه وجه الدين.^{١٩} إنها تتطابق تماماً بالأحرى مع كامل الحكاية التي قدمها الهُجويري. ويترك ذلك، كما يبدو لي، نتيجة واحدة فقط من نتيجتين ممكنتين: إما أن ناصر قد سمع حكاية الحج الضائع من أحد المتصوفة، مع احتمال ضعيف بأن هذا الصوفي لم يكن سوى الهُجويري نفسه. وكما هو معلوم، فإن كلاً من ناصر والهُجويري ارتحلا كثيراً في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي؛ ومع أن تواريخ رحلات الهُجويري غير معروفة بدرجة كافية من الدقة واليقين، إلا أنه يجدر ذكر أن كلاً منهما زار ضريح أبي يزيد البسطامي، وكانا على معرفة بطرق الأسفار والأماكن المشهورة بين لاهور وسورية.^{٢٠} أو ربما أفادت الحالة بأن القصيدة، في جميع الأحوال، ليست لناصر. وفي

هذه الحالة علينا افتراض أنها ضُمَّت إلى الديوان في وقت ما قبل ٧١٤/١٣١٥، لأنها سبق لها أن أُضيفت إلى أقدم المجموعات الباقية من قصائده المذكورة أعلاه.

عين القضاة والإسماعيلية

في ملاحظة موجزة له تناولت ناصر خسرو استشهاد جامي (ت. ٨٩٨/١٤٩٢) بستة أبيات قال إن عين القضاة قد اقتبسها في كتابه زبدة الحقائق نقلاً عن قصيدة لناصر خسرو.^{٢١} وكتاب جامي المُشار إليه بزبدة الحقائق هو كتاب بالفارسية لعين القضاة عُرف أكثر بعنوان تمهيدات، حيث نجد الأبيات الشعرية نفسها وقد جرى توضيحها وتعريفها بطريقة تبدو فيها وكأنها تقتبس مؤلفاً آخر.^{٢٢} ومع ذلك فإن استشهاداً آخر بالأبيات نفسها ورد في رسالة عين القضاة رقم ٦٥،^{٢٣} يُظهر المؤلف وكأنه يقتبس نفسه. وكائناً ما يكون الأمر فإن الأبيات المذكورة هي في الواقع جزء من قصيدة كانت قد ضُمَّت إلى نسخ أقدم عهداً من ديوان ناصر، لكنها لم تلبث أن استُثيت، ولأسباب مقنعة بالنسبة إليّ، من الطبعة النقدية التي قام بها كل من مجتبى مينوي ومهدي مُحقق.^{٢٤}

غير أن جامي لم يكن مخطئاً تماماً. فكما نعلم اليوم، بفضل تعليقات علي نقي منزوي المكثفة على رسائل عين القضاة،^{٢٥} فإن الأخير قد اقتبس بالفعل أبياتاً من ديوان ناصر خسرو، ولو أنها لم تكن الأبيات "التجديفية تقريباً" التي أشرنا إليها للتو، ولكن ثمانية أبيات من قصيدة مختلفة جداً (رقم ١٠٦) تصوّر جوهر آراء ناصر الإسماعيلية. وقد ترجمت هذه القصيدة بكاملها في نهاية هذه المقالة، ويُنّت في الحواشي الأبيات التي اقتبسها عين القضاة من أجل تسهيل الرجوع إليها. وفضلاً عن أهميتها الجوهرية، فإن اقتباسات عين القضاة واستشهاداته الأخرى هي ذات أهمية من وجهة نظر لغوية بحثية، ما دامت قد كُتبت قبل نسخ أقدم مخطوطة باقية من الديوان نفسه (أي المجموعة التي تعود إلى سنة ٧١٤/١٣١٥) بحوالي مائتي عام.

ربما كان عين القضاة يعرف كامل القصيدة، فهو يقتبس سبعة أبيات وردت في الرسالة رقم ٧٥ (الأبيات ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٢٣، ٢٩، ٣٨، بهذا الترتيب)،^{٢٦}

والبيت ٤٠ بصورة مستقلة في الرسالة رقم ٨٧. ٢٧ وكما جرت العادة في مثل هذه الحالات، فإنه لا يذكر اسم الشاعر. أما في هذه الحالة فلا يوجد سوى شك ضئيل حول معرفته الجيدة بأنه كان يقتبس ناصر خسرو. كما يذكر في مكان آخر بأن صديقاً من بدخشان أخبره حول ممارسة غريبة للإسلام في تلك المناطق،^{٢٨} وهذا يفيد بأنه كان قادراً على الوصول إلى مصادر تستقي مباشرة من ناصر خسرو نفسه، باعتبار أنه أمضى السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته في بدخشان.

كانت الرسالة رقم ٧٥ قد كُتبت ردّاً على سؤال يتعلق بطريقة تحصيل المعرفة أو العرفان. وشكّل ذلك مناسبة لعين القضاة لشرح على وجه الخصوص عقيدته الخاصة حول العلاقة^{٢٩} بين الشيخ (أو "بير") والمريد بما يتفق مع التقليد الصوفي السني، وتمييزه عن عقيدة التعليميين، أي النزاريين. غير أن الحقيقة الفعلية هي أنه كان هو نفسه يطرح نوعاً من التعليم ولا يفتد الجدل النزاري إلا بمقدار ما كان ذلك يعني إثبات المكانة الحصرية لتعليم إمامهم. ومن الواضح أنه وقف، عبر هذا الفعل، على مسافة بعيدة عن الغزالي، كما سنرى في الحال.

وبالتسليم بأن المناخ الديني - السياسي في ظل السلطان السلجوقي محمود بن محمد بن ملكشاه (ح. ٥١١-٥٢٥/١١١٨-١١٣١)، الذي كان مسؤولاً بالنتيجة عن إعدام عين القضاة، كان ساخناً، فإن مثل هذا العرض لقبول العدو الضمني، أو ما كان يُنظر إليه كذلك، ربما كان خطراً بحد ذاته، لا سيما إذا ما كانت الرسالة رقم ٧٥ تخاطب على الأرجح واحداً من أكثر شخصيات الإدارة السلجوقية أهمية، ونعني به "مستوفي" [الأموال المالية] وأحد المریدين القريين من عين القضاة، أبا نصر عزيز الدين الإصبهاني (الذي أُعدم هو الآخر بعد عين القضاة بستين، سنة ٥٢٥/١١٣١). أما المسؤولية الرئيسية لإعدام كل من عزيز الدين وعين القضاة، إضافة إلى عدد آخر من أهل السنة البارزين، فينسبها المؤرخون السلاجقة عموماً، من مثل عماد الدين الإصبهاني، ابن أخي عزيز الدين، إلى منافس عزيز الدين في السلطة السياسية والوزير المُشكّل قوام الدين الدرقزني (الذي أُعدم أيضاً سنة ٥٢٧/١١٣٣)، وهو الذي تبين لهم سريعاً أنه عميل سري للنزاريين. غير أن ثمة عدة مشكلات يثيرها هذا التفسير المبسط،^{٣٠} ليس أقلها حقيقة أن عين القضاة نفسه كان قد اتهم بانتحانه إلى

الإسماعيلية السرية إبان حياته. وكما شكّا هو نفسه في رسالته شكوى الغريب، فإن خصمه - كائناً من كان - هو من عمل على "تفسير كلماتي لتبدو وكأنها تنسجم مع عقيدة الإسماعيليين [وهم تحديداً من مذهب القائلين بالتعليم، أي النزاريين]"^{٣١}. ويستهل المناقشة في الرسالة رقم ٧٥، وهي التي تُظهره كسيد حقيقي للحوار الإلزامي (أو جدل سقراط)، بالإشارة أولاً إلى "عادة التعليمين" في نشر دعوتهم عن طريق طرح السؤال: "كيف يتم تحصيل العلم؟ أبطريق العقل أم من خلال إمام معصوم؟" ويتابع القول بأن لهذا السؤال تشعبات أو تفرعات عديدة، وكل من يقول إنه يجب أن يكون عبر واحدٍ منهما، العقل أو الإمام المعصوم، لا يملك أدنى فكرة عن حقيقة المسألة.^{٣٢}

للوهلة الأولى يبدو لنا عين القضية، في هذه الإشارة التمهيدية إلى "عادة التعليمين"، وكأنه سيكرر ببساطة نقد الغزالي المشهور للتعليم النزاري. غير أن التحذير الذي يتلو ذلك مباشرةً يبلغ، في الحقيقة، مبلغ النقد المبطن للغزالي وصيغته المبسطة لهذا النقد، وهذا ما أثبتته ملاحظة عين القضية في مكان لاحق من الرسالة القائلة إن "حجة الإسلام" قد عالج المسألة بطريقة كانت "مُقَصَّرة".^{٣٤} وبالفعل، فقد كان الغزالي، وليس حسن الصباح، هو من خفّض المسألة وصيّرها إلى هذه الصورة المبسطة البديلة.^{٣٥} وبوضعها بهذه الطريقة كان الغزالي يحاول إثبات الردّ الذي كان يميل إلى العقل.^{٣٦}

وبمواصلته موضوع المسائل القائمة ببساطة على قاعدة إما/أو، يوحى عين القضية لنا بأن الموقف نفسه يطبع المتكلمين [علماء الكلام] عموماً بطابعه: فهم يجادلون لصالح (أو ضد) عقائد لم يحسنوا فهم أنفسهم فهمها بطريقة صحيحة. ويجادل هؤلاء، على سبيل المثال، حول إمكانية رؤية الله دون أن تكون لديهم معرفة بالمعنى الحقيقي للمشاهدة (أو حقيقة ديدار)؛ أو إنهم يجادلون حول ما إذا كان القرآن مخلوقاً أم لا، وعندما تسألهم ماذا تعني كلمة "مخلوق" أو "كلام" في حقيقتها فإنهم يقولون في حيرة. وبعد هذه الإشارات إلى مسائل جدلية مشهورة بين المتكلمين ينتقل إلى اقتباس أول سبعة أبيات من قصيدة ناصر خسرو ليدعم، كما هو واضح، جدلية الشك ضد اليقين التي نصل إليها من خلال النظر [العقل] وحده.^{٣٧}

ثم يُشير عين القضية بصورة مباشرة إلى كتابات الغزالي حول القضية الرئيسية،

مستحضراً حكمه "المقصر" للمساءلة، كما سبقت الإشارة، ويتحول إلى مناقشة المسألة بتفصيل أكبر. وسيكون الأمر أطول مما يجب إذا ما أردنا معاناة تفاصيله هنا بكل جوانبها، لكننا نستطيع تلخيص النقاط الرئيسية على النحو التالي:

لا بدّ، بادئ ذي بدء، من توضيح ما إذا كنا نتكلم حول معرفة الله بالحدس، كتلك التي امتلكها بعض صحابة النبي مثل أبي بكر وعلي وأويس القرني، فهو لم يذكر سوى أولئك الذين يعترف بهم أهل السنّة، بمن فيهم عمر في بعض المقاطع، أو بعض الزهاد كبايزيد البسطامي، أم ما إذا كان "العلم" يعني اليقين العقلي بوجود الله المتحصّل عبر البرهان. غير أن المعيار في كلتا الحالتين، بل وحتى في الرياضيات كما سنعرف لاحقاً، هو الحاجة إلى معلّم مقتدر.

ثانياً، وفيما يتعلق بالنوع الأول من "العلم"، فلا يحتاج المعلّم لأن يكون معصوماً (معصوم آز كناه) ما دام السبي لم يكن كذلك، وكل ما يحتاجه هو الخبرة بالدرب المؤدية إلى الله، والشفقة بالمريد.

ثالثاً، لا يمكن بأي شكل من الأشكال ألا يكون هناك سوى شخص واحد في العالم من مثل هذا المعلّم؛ إذ ربما كان هناك الآلاف وفقاً لما توحى به الآيتان القرآنيّتان (٧: ١٨١) و(٣: ١٠٤). وكذلك ليس عليه أن يكون مقيماً في مصر أو أصفهان أو بغداد أو همدان، في إشارة واضحة إلى مقرات إقامة كلٍّ من الأئمة - الخلفاء الفاطميين وسلاطين السلاجقة والخلفاء العباسيين، وربما إقامته هو نفسه. وبالفعل، ربما كان من الشيوخ القرويين المتعلمين كأبي الحسن خرقاني.^{٣٨}

رابعاً، إذا ما جادلوا (أي النزاريون) بأنّ واحداً من هؤلاء يجب أن يكون أكثر كمالاً، وأنّ الآخرين دونه في المرتبة، فهذا أمر مقبول (روا). لكنّ إنساناً فقط، صاحب رؤية مهيمنة وشمولية، يستطيع معرفة من يكون هذا الشخص. وحتى الخضر، الذي من المفترض أن تكون له معرفة بجميع أولياء الله، قال مرة: "قابلت ولياً لم أره مطلقاً من قبل!"^{٣٩}

الرسالة واضحة بصورة كافية إذاً. فعلى الرغم من مشابهاة وثيقة الصلة بين فكره وتعليم النزاريين، والتي قد نجد أمثلة عليها حتى أكثر وضوحاً في مقاطع أخرى من كتاباته الفارسية،^{٤٠} أو ربما بسبب نقاط التشابه تلك، فإن عين القضاة لم يرغب بالتأكيد

شاهد مبكر على دخول أشعار ناصر خسرو في الصوفية

في أن يُساء فهمه ويُنظر إليه كمؤيد للنزاريين. غير أنه، وخلافاً للغزالي، لم يقبل حقيقةً بسلطة السلاجقة على أنها شرعية. فقد كان يكرّر تذكيره لتلميذه عالي المقام بأنه لا يستطيع خدمة الله و"الأترك" في وقت واحد،^{١١} وهذه نقطة أخرى تذكّرنا بالطبع بناصر خسرو.^{١٢}

بالعودة إلى القصيدة رقم ١٠٦، تجدر ملاحظة أن عين القضاة يُفسّر البيت رقم ٤٠ المتبقي (في الرسالة رقم ٨٧) بطريقة تكاد لا يتعمدها شاعر إسماعيلي. إنه يفهم الأمر الإلهي (أمر خُدا) ليس كأمرٍ بالخلق، "كُنْ"، ولكن بمعنى التكليف الشرعي للإنسان، الذي "سيهجر" العاشق ويتركه "إذا ما هجره العقل"،^{١٣} أي إذا انتقل إلى مرحلة كثيراً ما يُسميها عين القضاة (كالغزالي في كتاباته الصوفية) "مرحلة ما بعد العقل". وربما وجدت تلميحة صوفية أخرى مشابهة أُعطيت لناصر خسرو من خلال حكاية دولتشاه عندما كان خَرَقاني يُعلّمه أنّ العشق أسمى من العقل.^{١٤}

مُلحق

ترجمة قصيدة ناصر خسرو رقم ١٠٦

ملاحظة: أرقام الأبيات المبينة على الجهة اليمنى هي أرقام طبعة مينوي / محقق.^{١٥} والأشكال المختلفة للأبيات عند تقوي نشير إليها بحرف (= ت)، والأبيات المقتبسة من قبل عين القضاة همداني بالأحرف (ع ق هـ)، وهي مذكورة في الحواشي. وقد سمحت لنفسني بتغيير تسلسل الأبيات في بعض الأحيان، وبترتيبها في مجموعات من سبعة في سبعة، بصورة مشابهة لما فعلته جولي سكوت ميسي في حالة مماثلة.^{١٦} وكذلك نجد الأبيات ٨-١ و ٤٤-٤٦ و ٤٨ مترجمة باختلاف ضئيل عند فقير محمد هونزائي / قطب قاسم في *Schimmering Light* (لندن، ١٩٩٦)، ص ٦٩ ف. كما نجد ترجمة بديلة للبيتين ١-٢ عند أنيماري شيميل، *Make a Shield from Wisdom* (لندن، ١٩٩٣ ط ٢، ٢٠٠٣)، ص ١٨ ف.

- ١ أي نوع من السُدَّة المُظَلَّلة هذه؟ قد تقول محيط يطفح بالدرر،
أو آلاف القناديل المضاءة داخل إناء مُلَمَّع.
- ٢ أهي بستان في الفلك، ربما؟ عندها سيكون المشتري هو الزنبقة
وإذا ما كان الفلك في البستان، فستكون الجوزاء أجمة ورودها.
- ٣ لن يتمكن أحدٌ من التفريق بين الكايبلا [نجم العيوق] والوردة الحمراء
ولا بين المتألق والمُعطر.
- ٤ انظر إلى نور الصباح وهو يسير خلف الثريا
كعنقاء مرجانية تعدو وراء الدراج الفضي.
- ٦ بروجها تومض بَرَّاقَة في قبة السماء المظلمة الدوّارة قد تقول عنها: فكرة لامعة
في نفس جاهلة!^٧
- ٥ إنها تُزَيِّنُ وجه الشرق بأشكالها المتعددة الألوان
بحيث تبدو وكأنها عرش داريوس تماماً.^٨
- ٧ هلال القمر ما كان ليُبَحِرَ كل شهر كقارب ذهبي لو لم يكن هذا الفلك الأزرق
المتموج محيطاً.

- ٨ كلا، هذا ليس محيطاً، ولكنه سرادق في جنة بهيجة وإلا ما كان ليمتلئ بالبحور
العين الجميلات!
- ٩ بل إنه "مصنوعة يدوية تامة"، كما سيقول المتمنطق،
وإذا ما كانت "تامة" فهذا يعني خلوها من كل عيب.^٩
- ١٠ حقاً إنه طاحونة، وجدول الماء يجري خارجها ولهذا السبب فهي تدور. لقد
سمعت ذلك من رجل صادق.
- ١١ كنت سترى الطّحّان^{١٠} ما إن تصبح في الخارج، وقد تكون رأيتَه في الداخل،
إذا ما كانت عيناك قادرتين على الرؤية.
- ١٢ فكّر: ما هي الغلال^{١١} التي تنتجها المطحنة للطّحان؟ فلو لم يكن بحاجة للغلال
لما كان أنشأ المطحنة.
- ١٣ هدا ما يُشير به العقل إلى نفس الحكيم: فهي كانت ستبدو حقاً أنها أنشئت

لمصلحتنا.

١٥ كيف كان لنفسنا أن تُصبح أبداً ملكة المطحنة لولا فضل العقل ولو لم تكن النفوس الإنسانية أجزاء من [النفس] الكلية؟^{٥٢}

١٤ الزمن (روزگار) والفلك والنجوم كانت ستبقى مسرحية عاطلة لو لم يكن من غدٍ لهذا اليوم الطويل، لهذا الدهر.^{٥٣}

١٦ إن رسالة العجلة عبر دورانها تقول: إنني أعبراً لو كانت تنطق بكلمات كما نفعل نحن، لقاتل ذلك تماماً.

١٧ الحكيم يفهم رسالتها من دورانها ولو كان لها صوت، كما هو الحال معنا، لكان دورانها مسموعاً.

١٨ لا أحد يعلم كيف هي الأشياء خارج هذه القبة الصغيرة، ولو تواجد شخص في الأعلى هناك لكان عليه أن يحنى رأسه.^{٥٤}

١٩ ليس من شيء يُشاهد خارج هذه، ولهذا السبب اعتقد البعض بأن من الممكن أن يكون ثمة فضاء فارغ موجود هناك.^{٥٥}

٢٠ الدهر نفسه يعبر أو إنَّ حالته تتغير على الدوام، وما كانت حالته لتتغير لو لم يكن له بداية.

٢١ كل شخص يقول شيئاً ما يخرج من محاكمته العقلية المُعتمِدة بحيث يجعلك تظن أنه قُسطاً بن لوقا^{٥٦}

٢٢ يقول أحدهم: لو لم يكن لدينا مُبدِعان لما كان من ضرورة إطلاقاً لظهور الشوك والبلع معاً.^{٥٧}

٢٣ ماذا يمكن أن يكون لو لم يكن النور والخير والطهارة والجمال الأعداء الطبيعيين للظلمة والشر والقذارة والقيح؟^{٥٨}

٢٤ يقول آخر: لو كان للعالم مُبدِئٌ عادل لكانت عدالته بادية للعالم والإنسان في آن.^{٥٩}

٢٥ الرمل والسبخة والصخر والصحراء والكهوف والماء المالح كانت ستكون

أرضاً مزروعة وبساتين ومروجاً وحدائق كالقمماش المطرز.^{٦٠}

٢٦ لماذا يكون أحدهم عبداً فقيراً أو خادماً أو متسولاً ويكون الآخر ملكاً أو سيّداً نبيلًا وقويًا؟^{٦١}

٢٧ لو كان الله يُريد أن يكون العالم كله مسلماً فما كان اليهود ولا المسيحيون ليتواجدوا إلى جانب المسلمين؟^{٦٢}

٢٨ غير أن واحداً آخر يقول بعد: إن ذلك كله هو العدالة، ونحن ما كنا لنكون سوى عبيد، إنها كانت، وستبقى، إرادته فيما يريد، وليست إرادتنا.^{٦٣}

٢٩ كنت سأعطي [الجواب] الصادق لو كان خطائي، بلغة هؤلاء الناس البخلاء، يُشجع الناس الأذكياء على الإصغاء.^{٦٤}

٣٠ لو كان لكل بخيل الحق في نشر دين [من الأديان] لما كان الخالق أنشأ [وظيفة] النبوة في العالم.

٣١ لو لم يكن هناك اختلاف، وكان الناس متساوين، لكان كل واحد فريداً لا قرين له في جوهره.

٣٢ ولكن هذه لا تستطيع أيضاً أن تكون كذلك بالنسبة للعقل، لأن كل شخص سيكون عندئذ متساوياً مع أقرانه من بني جنسه، ومع ذلك فهو فريد.

٣٣ وأي شيء يتكشف ويظهر بمظهر السخف، فإنه لن يتحقق بعد التأمل. ولذلك على المرء ألا يقول: "لو كان الأمر كذلك لكان جميلاً".

٣٤ وهكذا، فالمناقشة التي تقدم بها بخصوص حالة العالم كانت سخيفة بالنسبة لذلك الذي قال: "كان الأمر سيكون أفضل لو لم يكن هناك سادة ولا عبيداً".^{٦٥}

٣٧ إنه يشبه الأذكياء ما دام هو صامت، لكن ما إن يتكلم حتى تقول إن رأسه مليء بالمرّة السوداء!^{٦٦}

٣٥ أما بالنسبة لمن قال: "ليس لنا أن نُريد"، فإن العقل سيُجيب: إن ذلك بالتأكيد هو رأي شخص سكير أو مجنون!^{٦٧}

٣٦ كيف يمكن لمثل هذا الشخص الذي فقد عقله أن يعتلي المحراب والمنبر لو

- لم يكن عامة الناس مصابين جميعاً بعمى عين القلب [=العقل]؟
٣٨ لماذا عليه أن يواجه المحراب [أي يصلي] إذا لم يكن ذلك على أمل الحصول على [كسرة] خبز وقدر من طعام مشوي وحلوى في الجنة؟^{٦٨}
ت. ٣٧ لماذا سيكون ظهور العدد القليل من مُقلّديه محنية في الصلاة إذا لم يكن ذلك على أمل الحصول على ثمرة من شجرة الطوبى في الجنة؟
٣٩ كيف يمكن أن يوجد مكان في الفردوس للزهاد الأتقياء والقديسين لو كان ذلك يتعلق بمقاسات بطون وكروش هؤلاء الناس؟^{٦٩}
٤٠ قل، إن العقل هو من أمر الله [إشارة إلى الآية ٨٥: ١٧] لأن الأمر، يا بُني، سترك الإنسان إذا ما كان عقله ستركه.^{٧٠}
٤١ والعقل في تركيبة الإنسان هو الحاكم في الخلق، ولو لم يتعلق الأمر بالعقل لما كان للإنسان "كيف" و"لذلك".^{٧١}

- ٤٢ إن كلاً من الخلق والأمر يعود إليه [أي إلى الله، الآية ٥٤: ٧]. فهو الصانع والأمر لما شاء. فكيف يكون مسموحاً القول بعد ذلك إذا: "إن شاء [الله]؟".^{٧٢}
٤٣ لو أنك أصغيت فقط، يا أخي، فقد أخبرتك القصة بكاملها نقيّة وجديرة، بحيث يمكنك القول: "هذا عنبر خام محض".^{٧٣}
٤٤ وإذا ما اعترض أحدهم: "إذا كان 'الحجة' [أي الشاعر] حكيماً، فلماذا هو يجلس وحيداً إذاً كفقير وحيد في وادي يومغان؟".^{٧٤}
٤٥ هو لا يعلم أنه إذا ما كانت محتتي شراً كمحتته فسيكون ظهري محنياً أمام الملوك كظهره!^{٧٥}
٤٦ أنا لا أرغب في امتلاك ما يملكه الملك، وليكن لديه، بدلاً من ذلك، كل العلم الذي أملكه.^{٧٦}
٤٧ لماذا عليّ أن أقيم في يومغان بلا أصدقاء، مكتئباً وفقيراً، لو لم تكن أمور الدين في مثل هذه القوضى والاضطراب؟^{٧٧}
٤٨ كيف تمكنت نفسي من اعتلاء مثل هذا الكمّ من الحكمة لو لم يكن سندي هو راكب الدلّ الرماذي اللون [أي علي]؟^{٧٨}

الحواشي

١. فرهاد دفتري، *The Ismailis. Their History and Doctrines* (ط٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص ٣٦٦.
٢. المصدر السابق، ص ٢٠٥.
٣. سعادت نامه، ط١ (مع ملخص بالفرنسية) لإدموند ففنان، "كتاب السعادة لناصر الدين خسرو"، *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*، ٣٤ (١٨٨٠)، ص ٦٤٣-٦٤٤ و ٣٦ (١٨٨٢)، ص ٩٦-١١٤؛ ترجمة جورج ويكنز، "كتاب سعادت نامه المنسوب إلى ناصر خسرو"، *Islamic Quarterly*، ٢ (١٩٥٥)، ص ١١٧-١٣٢ و ٢٠٦-٢٢١.
٤. ناصر خسرو (مؤلف مقترض)، روشنائي نامه [شعراً]، تح. وتر. هيرمان إتيه بعنوان "روشنائي نامه لناصر خسرو..."، *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*، ٣٣ (١٨٧٩)، ص ٦٤٥-٦٦٥ و ٣٤ (١٨٨٠)، ص ٤٢٨-٤٦٤؛ وأيضاً كملحق في كتاب ناصر خسرو، سهرنامه، تح. محمود غنيزاده (برلين، ١٩٢٢)؛ وكملحق في كتاب ناصر خسرو، ديوان، تح. نصر الله تقوي (طهران، ١٩٢٥-١٩٢٨؛ ط٣، طهران، ١٩٦٩-١٩٧٠)، ص ٥١١-٥٤٢.
٥. فراسوا دو بلوا، *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey* (لندن، ١٩٩٢)، مج ١، ص ٢٠٦-٢١١.
٦. فلاديمير إيفانوف، مح. وتر. *Six Chapters or Shish Fasl also called Rawshana'i-nama* (لندن وليدن، ١٩٤٩).
٧. أو خمسة إذا ما عُدَّت النسخة المختصرة من كتاب ناصر خسرو، جامع الحكمين-رسالة نُشرت كملحق في كتاب ناصر خسرو ديوان، تح. نصر الله تقوي (ط٣، طهران، ١٩٦٩-١٩٧٠)، ص ٥٦٣-٥٨٣، رسالة مستقلة.
٨. أقدم نسخة مدونة من روشنائي نامه المنظومة شعراً والتي لا يبدو أنها استُخدمت في أي طبعة لها، تعود إلى ٧١٠/ ١٣١٠ (انظر بلوا، *Persian Literature*، مج ١، ص ٢١٠). ثمة نسخة موزونة أخرى من روشنائي نامه، لا تَمُتُ بآية صلة للنسخة المنسوبة لمؤلفنا، كتبت في القرن الثامن/ الرابع عشر من قبل إفتخار الدين دامغاني ونشرها حسن ذو الفقاري في إیراج أفشار وكريم أصفهانيان، مح. ناموارا ذكُور محمود أفشار يزدي (طهران، ١٩٩٤-١٩٩٥)، مج ٨، ص ٢٣٠٠-٢٣٣٥ وقد زُودني نصر الله بورجوادي مشكوراً بنسخة مصورة عنها. أما بالنسبة للنسخة الشربة من روشنائي نامه فإن أقدم مخطوطة لها وصفها كل من تحسين يزيجي وبهمان حميدي في طبعتهما الحديثة العهد (طهران، ١٩٩٤)، تعود إلى ٢٧ صفر ٦٧٤ (٢٢ آب/ أغسطس ١٢٧٥). وأقدم مخطوطة للديوان أو، بصورة أكثر دقة، لمجموعة الأشعار المتضمنة، إلى جانب مختارات لخمسة شعراء آخرين، ٧٨ قصيدة لناصر، تعود إلى ٧١٤/ ١٣١٥، وهي موجودة في مخطوطة ١٣٢ من المجموعات العارسية في مكتبة مكتب الهند (وهي اليوم في المكتبة البريطانية) وتطابق مخطوطة رقم ٩٠٣ في =

شاهد مبكر على دخول أشعار ناصر خسرو في الصوفية

= فهرس هيرمان إتييه، *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*، مح ١ (أوكسفورد، ١٩٠٣)، ص ٥٦٤-٥٦٥ انظر أيضاً إدوارد ج. براون، *A Literary History of Persia* (لندن وكمبريدج، ١٩٠٢-١٩٢٤)، مح ٢، ص ١٢١٩ ويُشار إليها بالمخطوطة "سين" في الطبعة النقدية لديوان ناصر من قبل مجتبی مینوی ومهدي محقق (طهران، ١٩٧٨).

٩. ليونارد لويسون، *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari* (ريتشموند، ١٩٩٥)، ص ٢٦ ف.

١٠. ناصر خسرو، روشنائي نامه [شعراً]، البيت ١٧٦، تح. إتييه، ص ٤٣٠؛ سفر نامه، تح. غنيزاده، الملحق، ص ١١٢؛ الديوان، تح. نقوي، الملحق، ص ٥١٨. وترجم شيبستري "الروح النامية" بـ "روحنامه"؛ انظر صمدي مؤلف، مح.، مجموعة آثار الشيخ محمود شيبستري (طهران، ١٩٨٦-١٩٨٧)، البيت ٧٠٦ في ص ١٨٦، وص ٢٦٩. ولذلك يجب تعديل ترجمة لويسون في *Beyond Faith* (ص ٢٧) وفقاً لذلك.

١١. انظر دولتشاه سمرقندي، تذكرة الشعراء، تح. إدوارد ج. براون (لندن، ١٩٠١)، ص ٦١-٦٤. ويحدد دولتشاه كتاب روشنائي نامه لناصر بأنه عمل "منظوم" (ص ٦٣). ليس من الواضح تماماً الدليل الذي اعتمده يحيى الخشاب في ناصر خسرو (القاهرة، ١٩٤٠)، ص ٤-١١، وأليس هنريغر في *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan* (لندن ونيويورك، ٢٠٠٠)، ص ٢١-٢٦، في نسبة ما هو في الواقع رواية دولتشاه لناصر إلى القاضي البيضاوي في كتابه نظام التواريخ (كتب عام ٦٧٤/١٢٧٥)، بحيث أن دولتشاه، الذي كان يكتب سنة ٨٩٢/١٤٨٧، هو من نقلها عنه. ولا نجد أي شيء حول ناصر خسرو في أي من الطبقات القائمة لكتاب نظام التواريخ، تح. حكيم سيد شمس الله قدري (حيدر آباد، ١٩٣٠)؛ وت.ج. بهمان ميرزا كريمي (طهران، ١٩٣٤)؛ وت.ج. مير هاشم محدث (طهران، ٢٠٠٣). حول مختلف هذه النسخ والمخطوطات والطبعات انظر مقالة تشارلز ميلفيل، "من آدم إلى أبنا: القاضي البيضاوي وإعادة ترتيب التاريخ"، *Studia Iranica*، ٣٠، ١ (٢٠٠١)، ص ٦٧-٨٦ والعدد ٣٦ (٢٠٠٧)، ص ٧-٦٤.

١٢. ملخص ذلك عند الخشاب في ناصر خسرو، ص ٥-٦، وهنريغر، *Nasir Khusraw*، ص ٢٢-٢٤.

١٣. العطار - المزيف، لسان الغيب، تح. أحمد خوشنويس عماد (لا ت. [المقدمة مؤرخة سنة ١٩٦٦])، ص ١٤٩، ١٨٨.

١٤. براون، *Literary History*، مح ٢، ص ٢٤١ ف.

١٥. آرثر ج. آربيري، *Classical Persian Literature* (لندن، ١٩٥٨؛ ط ٢، ١٩٦٧)، ص ٦٩-١٧١؛ بيتر ويلسون وغلان رضا آفاني، تر.، *Nasir-i Khusraw: Forty Poems from the Divan* (طهران، ١٩٧٧)، ص ٨١ ف؛ أنيماري شيميل، *Make a shield from Wisdom* (لندن، ١٩٩٣)، ص ٩٤-٩٦؛ هنريغر، *Nasir Khusraw*، ص ١٩٤ ف.

١٦. انظر مقالة مهدي مُحقق، "شهرای دینی ومذهبی ناصر خسرو در دیوان" في یاد نامه ناصر خسرو (مشهد، ١٩٧٦)، ص ٤٩٥.

١٧. هُجویری، كشف المحجوب، تح. فالتاين آ. زوكوفسكي (طهران، ١٩٥٧)، ص ٤٢٥، تر. رينولد آ. نيكلسون، *The Kashfal-Mahjub* (لندن، ١٩١١)، ص ٣٢٨.

١٨. انظر بشكل خاص اليتين ١٨ و ٢٠ من قصيدة "قربان نفس وشر نفس"، حيث استخدم ناصر خسرو عبارة "نفس" بطريقة غير معتادة. فالنفس بالنسبة إليه هي "جوهر شريف" (غوار شريف) في =

- = العادة. وأشار ناصر في كتابه خوان الإخوان، تح. علي قويم (طهران، ١٩٥٩)، الفصل ٤٣، ص ١٣٨، إلى أن علماء الدين يرون أن الروح أشرف من النفس، أما بالنسبة للفلاسفة فالأمر معكوس.
١٩. الملخص عند هنزبرغر في *Nasir Khusraw*، ص ١٨٩-١٩٢.
٢٠. قام هُجویری بزيارة ضريح البسطامي مرتين، وأمضى في المرة الثانية عدة أشهر (انظر: هُجویری، كشف، ص ١٧٧ تر. نیکلسون، ص ٦٨ ف). ويقول ناصر في سفرنامه، تح. محمود غنیزاده، ص ٤، إنه قام "بزيارة الشيخ بايزيد البسطامي" وهو في طريقه من نيسابور إلى دامغان؛ وغادره في ٨ ذي القعدة ٤٣٧/ ١٧ آيار/ مايو ١٠٤٦. ويبدو أنه عاش في أوائل حياته في بلاط السلطان محمود (ح. ٣٨٨-٤٢١/ ٩٩٨-١٠٣٠) وولده مسعود في غزنه (ح. ٤٢١-٤٣٢/ ١٠٣٠-١٠٤١)، وزار لاهور (انظر: سفرنامه، ص ٧٨، ٩٠).
٢١. نور الدين عبد الرحمن جامي، بهارستان، تح. إسماعيل حكيمي (طهران، ١٩٩٥-١٩٩٦)، ص ٩٥. والترجمة الإنكليزية لهذه الأبيات عند براون، *A Literary History of Persia*، مج ٢، ص ٢٤٣ وفي الصفحة ٢٤٢ يشير إلى هذه الأبيات بأنها "الأبيات القرية من الكفر".
٢٢. عين القضاة الهمداني، تمهيدات، تح. عفيف عسيران في مصنفات عين القضاة الهمداني (طهران، ١٩٦٢) القسم II، ص ١٨٩. للمزيد من المصادر انظر هيرمان لاندولت، "عين القضاة الهمداني [القسم ١]: حياته وأعماله"، *EI3*.
٢٣. عين القضاة، نامه-ی عين القضاة همداني، مج ٢، تح. عفيف عسيران وعلي نقي مونزوي (بيروت وطهران، ١٩٧٢)، ص ٧ ف.
٢٤. يمكن العثور على هذه القصيدة في طبعة تقوي، ص ٣٦٤-٣٦٨، مع الأبيات ذات الصلة (٣٨-٤٣) في الصفحة ٣٦٦. ويذكر بيرتل في حاشية إصاوية في نهاية مقالته أن هذه الأبيات يجب أن تُنسب إلى السنائي بحسب رأي مُجتبى ميني؛ انظر مقالة بيرتل "نظريات برخي آر عَرَفَا..." في ياد نامه-ی ناصر خسرو، ص ١١٨ ف.
٢٥. عين القضاة، نامه-ی عين القضاة همداني، مج ٣، تح. علي نقي مونزوي (طهران، ١٩٩٨-١٩٩٩)، المقدمة، ص ٦٨، ٧٨.
٢٦. المصدر السابق، مج ٢، ص ١١٤ ف.
٢٧. المصدر السابق، مج ٢، ص ٢١٩.
٢٨. المصدر السابق، مج ٢، ص ٣٠٣.
٢٩. فروغ جَهَانبخش، "علاقة الشيخ والمريد في فكر عين القضاة همداني"، في سید جلال الدين آشتياني، مح. *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu* (طوكيو، ١٩٩٨)، ص ١٢٩-١٤٧. وثمة دراستان لا غنى عنهما في دراسة ظهور "الشيخ - المدرّب" في الدراسات الصوفية الخراسانية الكلاسيكية لكل من فريتز ميلر، "تريب السلوك للقصيري"، مجلة *Orfens*، ١٦ (١٩٦٣)، ص ١-٣٩، ومقالة "خراسان ونهاية الصوفية الكلاسيكية"، في *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo* (المنعقد في روما، ٣١ آذار/ مارس-٥ نيسان/ أبريل ١٩٧٠) (روما، ١٩٧١)، ص ٥٤٥-٥٧٠. وكلتاهما متوفرتان بالإنكليزية الآن في فريتز ميلر، *Essays on Islamic Piety and Mysticism*، تر. جون أوكين بمساعدة في التحرير من بيرند رادتكه (لندن، ١٩٩٩)، ص ٩٣-١٣٣، ١٨٩-٢١٩. انظر أيضاً أحمد كرم مصطفى، *Suflism: The Formative Period* (أدنبره، ٢٠٠٧).
٣٠. ناصر شوريان- ستاري، "أبو القاسم الدرغزني"، *Encyclopaedia Islamica*، مج ٢، ص ٤٢٧.

٣١. انظر لاندولت، "عين القضاة الهمداني". لمناقشة مستفيضة انظر حميد دَبْشي، *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of Ayn al-Qudat* (ريتشموند، ١٩٩٩)، ص ٤٧٥-٥٣٦.
٣٢. عين القضاة، "شكوى الغريب" في مصنفات، نج. عفيف عسيران، القسم ٣، ص ١٠، ف؛ التر. آري، *A Sufi Martyr: The "Apologia" of Ayn al-Qudat* (لندن، ١٩٦٩)، ص ٣٤.
٣٣. عين القضاة، نامها، مج ٢، ص ١١٣.
٣٤. المصدر السابق، ص ١١٥.
٣٥. خلافاً لما اقترحه الغزالي في كتابه فضائح الباطنية، نج. عبد الرحمن بدوي (القاهرة، ١٩٦٤)، الفقرات ١٥٩-١٨٦ (ص ٧٩-٩٠)، بشكل خاص؛ وتر. جزئية لريتشارد ج. مكارثي، *Freedom and Fulfillment* (بوسطن، ١٩٨٠)، وخصوصاً ص ٢٢٢-٢٣١، فإن مجادلة حسن الصباح حول ضرورة المعلم الموثوق لا تبلغ بالضرورة مبلغ "الابطال" المحض للعقل. وتشير الترجمة العربية لـ "فصل شُهار" لحسن الصباح عند الشهرستاني في الملل والنحل، نج. سيد محمد الكيلاني (القاهرة، ١٩٦٧-١٩٦٨)، مج ١، ص ١٩٥-١٩٩، والترجمة الفرنسية له من قبل جيماريه ومونوت بعنوان *Livre des religions et des sects* (لوفان، ١٩٨٦)، مج ١، ص ٥٦٠-٥٦٥، إلى عدم كفاية العقل لوحده، من غير التعليم، لمعرفة الله. حول تحليل الاختلاف بين الغزالي والشهرستاني انظر فاروق ميثا، *Al-Ghazali and the Isma'ilis* (لندن، ٢٠٠١). وكان فخر الدين الرازي، وفقاً لجيماريه في *Livre des religions et des sectes*، مج ١، ص ٥٦١، ح ٨٠، قد لاحظ هذا الاختلاف، بل وشرح مجادلة حسن بطريقة متعاطفة بمقارنة العقل بـ "بؤبؤ العين والتعليم بالضوء، في الوقت الذي كان يجادل فيه حول صلاحية العقل الحصرية، منتقداً الغزالي لفشله في القيام بذلك. انظر الرازي، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، نج. وتر. فتح الله خليف (بيروت، ١٩٦٦)، النص العربي ص ٣٩-٤٢، والترجمة ص ٦٢-٦٥. كما تجدر الإشارة إلى أن الرازي لا يشير إلى الشهرستاني فقط، ولكن يناقش رسالة بالفارسية مفقودة للغزالي بخصوص الموضوع ذاته، ربما تضمنت اقتباسات مباشرة من حسن الصباح، لا سيما إذا تذكرنا أن الكلمة الهامة "بَسْنَدَه" (مناظرة) يمكن أن تعني "كافي" وليس من الضروري قراءتها "بَسْنَدَه". وطبقاً لذلك تصبح المسألة ما إذا كان العقل "كافياً" أو لا، وليس أنه يجب "قبوله" أو لا، كما ورد في ترجمة خليف (ص ٦٢).
٣٦. حول مسح لخلفية المسألة انظر جوزيف فان إس، *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici* (وايزبادن، ١٩٦٦)، ولا سيما ص ٢٨١-٢٨٨. ويقترح فان إس (ص ٢٨٧) أن عدم رضى الرازي عن تقديم الغزالي للقضية ربما تأثر برأي علي بن محمد بن الوليد في كتابه دافع الباطل، نج. مصطفى غالب (بيروت، ١٩٨٢)، مج ١، ص ٢٧٣ وما بعدها. غير أن من الصعب قبول هذا الاقتراح إذا ما تذكرنا أن مناظرات الرازي عُقدت سنة ٥٨٢ / ١١٨٦ في منطقة ما وراء النهر، بينما نشأت ابن الوليد في الكتابة العقائدية يكاد لا يكون قد بدأ قبل ٥٨٤ / ١١٨٨، عندما عينه حاتم الحامدي نائباً له في صنعاء؛ وانظر إسماعيل بوناوالا، *Biobibliography of Isma'ili Literature* (ماليو، ١٩٧٧)، ص ١٥٦.
٣٧. عين القضاة، نامها، مج ٢، ص ١١٤-١١٥؛ وانظر أيضاً فان إس، داي إركتيسيلهر، ص ٢٨٧.
٣٨. "أبو الحسن خرقاني"، *Elr*، مج ١، ص ٣٠٥-٣٠٦.
٣٩. عين القضاة، نامها، مج ٢، ص ١١٥-١٢٠.
٤٠. بخصوص نفس المعلم [الشيخ] وكونها مرآة الله بالنسبة للتلميذ [المريد]، انظر عين القضاة، تمهيدات، ص ٩، ٣٠ وما بعدها؛ وحول حاجة المريد لإطاعة الشيخ [البير] حتى ولو بدا الأمر =

- = مناقضاً للتعاليم الدينية؛ انظر عين القضاة، نامها، مج ١، ص ٢٧٠؛ وحول الحاجة إلى "رسول" نراه في الحاضر انظر عين القضاة، نامها، مج ٢، ص ٣٦٦.
٤١. على سبيل المثال، عين القضاة، نامها، مج ٢، ص ١٦٦، ٤٣٠.
٤٢. من أجل دليل واف على مواقف ناصر الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، أي مديحه للفاطميين وغيظه وأمتاعه من علماء الدين الخراسانيين ومؤيديهم السلاجقة، انظر جلال متيني، "ناصر خسرو ومديح-سرائي"، في مجلتي دانشكده ادبيات وعلوم إنساني، ١٠، ١١ (١٩٧٤)، أعيد طبعها في باد نامه ناصر خسرو، ص ٤٦٥-٤٩٢، وغللام حسين يوسف، "ناصر خسرو، منتقدي اجتماعي"، في باد نامه ناصر خسرو، ص ٦١٩-٦٤٠؛ وأيضاً كشاف طبعة تقوي من ديوان ناصر، كلمة "أتراك".
٤٣. عين القضاة، نامها، مج ٢، ص ٢١٩.
٤٤. هنزبيرغر، ناصر خسرو، ص ٢٢-٢٤.
٤٥. ناصر خسرو، ديوان، تح. ميتوي ومحقق، ص ٢٢٥-٢٢٨؛ تح. تقوي، ص ٤٣٩-٤٤١.
٤٦. تر. جولي سكوت ميسي بعنوان "من هو الأفضل؟"، في هيرمان لاندولت وسميرة الشيخ وقطب قاسم، مح. *An Anthology of Ismaili Literature* (لندن، ٢٠٠٨)، ص ٢٧١-٢٧٥؛ ونشرت أصلاً في جولي سكوت ميسي، "البنية الرمزية في قصيدة لناصر خسرو"، في *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*، ٣١ (١٩٩٣)، ص ١٠٣-١١٧.
٤٧. ت. البيت ٥.
٤٨. ت. البيت ٦.
٤٩. من المحتمل أن "المتنطق" هو أرسطو؛ انظر أرسطو، الطيهات، III، ٦، ١٠٧-٩٢٠-١٥.
٥٠. من المفترض أن "الطحنان" هو النفس الكلية (انظر البيت ١٥).
٥١. "الحيوب" هي الناس أو الرجال (مردم). انظر ناصر خسرو، زاد المسافرين، تح. محمد بذل الرحمن (برلين، ١٩٢٣)، ص ٤٦٣.
٥٢. وفقاً لأبي يعقوب السجستاني (وبالمعارضة مع أبي حاتم الرازي) فإن النفس الفردية هي جزء وليست أترأ من النفس الكلية. (ت. البيت ١٤).
٥٣. ت. البيت ١٥. بالنسبة لترجمة "دهر" بأنها "الزمن اللامعدود"، انظر ناصر خسرو، جامع الحكمين، تح. هنري كوربان ومحمد معين (طهران وباريس، ١٩٥٣)، ص ١١٨.
٥٤. ربما يجب أن نفهم على أنها "كنت ساحني رأسي" (كردي = كُردمي)؛ انظر البيت ٢٩، "مان بيكوفتي".
٥٥. بالمعارضة مع الفكرة الأفلاطونية لمكان فارغ وأزلي التي اعتقد بها الطبيب الفيلسوف أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، المناوئ للإسماعيليين، بينما دافع ناصر خسرو عن مفهوم فضاء/مكان أرسطي بالكامل؛ انظر على سبيل المثال ناصر خسرو، زاد المسافرين، الفصل ٩، ص ٩٦-١٠٩.
٥٦. ع.ق هـ البيت ١. وهو البيت الأول من سبعة أبيات اقتبسها عين القضاة من هذه القصيدة في الرسالة رقم ٧٥ (نامها، مج ٢، ص ١١٤ وما بعدها). كما أنه البيت الوحيد المقتبس في وقت متأخر من باب التضمين في قصيدة منسوبة إلى مير فندريسكي؛ انظر عباس شريفدارابي شيرازي، تحفة المراد: شرح قصيدة حكيمياء مير أبو القاسم فندريسكي (طهران، ١٩٥٨ أو ١٩٥٩)، التقديم و ص ١٧٠-١٧٢. كان قسطا بن لوقا البعلبكي (ت. حوالي ٩١٢/٣٠٠) عالماً مشهوراً ومترجماً لكاتب يونانية في الفلك =

= والرياضيات والطب والفلسفة. وكانت ترجمته العربية لكتاب *Placita Philosophorum* (حققه ونشره مع ترجمة ألمانية له هانز دايبر بعنوان *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*، وايزبادن، ١٩٨٠) قد استُخدمت وعلّق عليها أبو بكر الرازي؛ انظر أيضاً مهدي محقق، *فيلسوفى الري* (طهران، ١٩٧٠)، ص ١٠٠ وما بعدها.

٥٧. ع في ه البيت ٢.
٥٨. ع في ه البيت ٥ (بعد البيت ٢٦).
٥٩. ع في ه البيت ٣ (ت. البيت ٢٧).
٦٠. ت. البيت ٢٨.
٦١. ت. البيت ٢٤. ع في ه البيت ٤ (بقراءة مختلفة: "شاكير هار كاس بودي" بدلاً من "شاكير-و ساسيني").
٦٢. ت. البيت ٢٥.
٦٣. ت. البيت ٢٦.
٦٤. ع في ه البيت ٦ (بقراءة مختلفة: "مان ييغويام آز زبانهيان راستي" بدلاً من "مان ييكوني راستي غار آز زبانهيان خسان". وليس من الواضح من هو ابن حيّان الذي يذكره. فإذا ما كان هذا الاختلاف يمثل الأصل الذي لناصر خسرو، فقد يظن المرء أنه جابر بن حيّان، الخيميائي المعروف. أما إذا كانت نسخة عين القضاة فقط، فقد ينسب الظن بالمرء إلى هُرَم بن حيّان، صاحب أويس القرني؛ انظر آرييري، *A Sufi Martyr*، ص ٣٢.
٦٥. انظر البيت ٢٦ أعلاه. بالنسبة لاستخدام "مولي" بمعنيين متضادين (أي "سادة" و "عبيد")، انظر القصيدة رقم ٢، البيت ٥٠، وبالنسبة لنقد مشابه لمذهب المساواة، انظر ناصر خسرو، جامع الحكمين، ص ١٥٦ وما بعدها. ولود تقديم الشكر لفقيه هونزاي على هذه المصادر. إن هدف ناصر ربما كان هنا أباً بكر محمد بن زكريا الرازي.
٦٦. ت. البيت ٤١.
٦٧. انظر البيت ٢٨ أعلاه. ومن الواضح هنا أن الهدف هو الموقف العادي "للتقنيين" من أهل السنة.
٦٨. ت. البيت ٤٢. ع في ه البيت ٧ مع قراءة مختلفة: "بشت ابن موشني مقلد خام كي كردي در ركوع، در بهشت آو نا اميدگياو خلوستي"، تبدو متطابقة تقريباً مع قراءة أقدم مخطوطة بالية (أي مخطوطة مكتبة مكتب الهند ١٣٢، وهي المخطوطة سن في نسخة مينوي/محقق (انظر ص ٦٣)). وثمة صيغة مختلفة أخرى لنفس البيت منسوبة لناصر خسرو في "هفت باب بابا سيدنا"، مترجم في مارشال هيجسون، *The Order of Assassins* (هاغ، ١٩٥٥)، ص ٣١٧ (ويشير إلى النص الذي حققه إيفانوف، ورسالة إسماعيليان، ص ٣٥)؛ ويُقرأ البيت كما يلي كما ورد عند جلال بدخشاني، في إصداره القادم الجديد لهفت باب، ص ٢٨: "كس نيردي نام فردوسي بر فتراير زبان، كر نا بحر/مرغو نانو كولجهو خلواستي".
٦٩. ت. البيت ٣٨.
٧٠. ت. البيت ٣٩.
٧١. اقتبس ع في ه بصورة مستقلة نسخة مختلفة في الرسالة رقم ٨٧، لامها، مج ٢، ص ٢١٩: "حجة أمر خدای آست ای پسر در مرد عقل، امر از او برخاستي گوعقل از او برخاستي". ونجد صيغة مشابهة عند تقوي، البيت ٤٠ تضم "حجوة أمر... بر مرد".

٧٢. ت. البيت ٤٣ (مختلف).
 ٧٣. ت. البيت ٤٤.
 ٧٤. ت. البيت ٤٥.
 ٧٥. ت. البيت ٤٦ (مختلف مع إضافة بيت آخر رقم ٤٧).
 ٧٦. ت. البيت ٤٨.
 ٧٧. ت. البيت ٤٩.
 ٧٨. ت. البيت ٥٠ (مختلف).

رؤيا تتحقق: العلاقات الفاطمية – الصليحية

ديليا كورتيسه

الغرض من هذه المشاركة هو العودة إلى التاريخ السياسي المبكر للأسرة الصليحية الحاكمة في اليمن (٤٣٩-٥٣٢/١٠٤٧-١١٣٨). وسأتناول تحديداً الديناميات التي تمخضت عن ظهور داعية إسماعيلي، هو علي بن محمد الصليحي (ت. ٤٥٩/ ١٠٦٧)، وخروجه من كهف الغموض ليصبح مؤسس أسرة حاكمة هامة، لم تعش طويلاً، في اليمن، تابعة لحكام مصر من الإسماعيليين الفاطميين الشيعة. فإذا ما كانت القصص التي حدثتنا عن العلاقة بين الصليحيين وأسيادهم في مصر ذات أثر محدود بالنسبة للفاطميين بحدّ ذاتهم،^١ إلا أنها لعبت دوراً تأسيسياً في إعادة بناء الإسماعيليين الطيبين لأصولهم ولتاريخهم الديني كفرع متميز من الإسماعيلية.^٢ وسأعمل هنا على استكشاف العلاقة بين علي الصليحي وسيدته المقيم في القاهرة، الإمام - الخليفة المستنصر بالله (ت. ٤٨٧/ ١٠٩٤)، كما وضحتها قصص الرؤى المنسوبة إلى علي، و/أو زعم أنّ علياً نفسه قد حلم بها عقب الوفاة المفاجئة لولده وولي عهده المنصوص عليه الأعرّ سنة ٤٥٨/ ١٠٦٥.^٣ وتزوّدنا قصص الرؤيا هذه، عند مقابلتها بصورة علاقة السيد - التابع التي ظهرت في المصادر الطيبية عن الصليحيين، ببعض التبصّرات القيمة. فهي تُظهر كيف تمّ رسم علي، مقابل عقبات البعد المكاني والزمني، وتصويره وكأنه يُشرعّن أوراق اعتماده. الكارزمازية الروحية والسياسية على أساس من القرب

المُتَخَيَّل من الإمام وكيف أن سلطته كحاكم مصدّقة بالنتيجة من قبل الله. كما تُظهر الروايات الإخبارية كيف أنّ علياً مخوّل بالسلطة لمنع أو إحباط الانشقاقات القبلية وضمان انتقال سلطته إلى ذريته من نسبه. إن تحليلاً لسياق روايات الرؤيا الإخبارية هذه سيُشكّل أساساً لإطلاق بعض الملاحظات بخصوص فهم الطيبين لتاريخهم الخاص وللنسب الروحاني لقادتهم.^٥ وكما عبّر توفيق فهد عنها فيما يتعلق بالوظيفة التي تلعبها روايات الرؤيا تجاه التاريخ العباسي، "فالرؤيا تخدم كشاشة يُسقط عليها التاريخ الغابر، تاريخ [عندما] فشل الإخباريون في كتابته... استخدموا الرؤيا كذريعة لروايته".^٦

وتشكّل قصص الرؤيا الصليحية التي تقوم عليها هذه الدراسة نصّاً لمخطوطة لم تُدرس ولم تُنشر بعد (MS Ar.I. ١٢٨٣)، وهي من مجموعة زاهد علي للمخطوطات الإسماعيلية في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن يعود تاريخها إلى عام ١٩٠٥. وثمة أربع نسخ معروفة باقية من هذا النص المخطوط، لكن لم يكن بالإمكان الرجوع إلا إلى نسخة مخطوطة واحدة فقط من أجل الورقة الحالية.^٧ وتتضمن المخطوطة المستعملة روايتين إخباريتين، الأولى بعنوان "قصة الرؤيا من وفاة الولد السيد الفاضل المعتمد"، والثانية بعنوان "قصة الرؤيا الثانية". وتبدو كلتا الروايتين وكأنهما سيرة ذاتية لظهور علي الصليحي فيهما صاحب الرؤيا والراوي الذي كان يكتب شخصياً أو يُملّي روايته على ناسخ مجهول مفترض.^٨

وبتناول الحقل الأوسع لتقليد الأحلام الإسلامي نجد أنّ أحلام علي تقع ضمن فئة "الرؤيا"، أي الرؤى التي نراها أثناء النوم ويُعتقد أنها حقيقية لأنها - طبقاً لمعتقد إسلامي مقبول عموماً - إلهام بالنتيجة من الله.^٩ وتعبّر كلمة رؤيا، بدورها، عن ثلاثة أنواع مختلفة من التجارب: المبهمة والكاشفة والنبؤية.^{١٠} وكان التصنيف الإيستيمولوجي [المعرفي] لصورة الرؤيا في إسلام العصر الوسيط تتطلّب - ونحن نأخذ مجموعة متنوعة جداً من المعايير بعين الاعتبار - فهماً ظاهراً بالمعرفة الدينية بالله. إن أهمية الرسالة المُبلّغة أثناء الرؤيا تُقاس بتناسبها مع أهمية السلطة الدينية التي ظهرت في الحلم، أو التي حرّضت على حدوث الرؤيا بحدّ ذاتها. ويكون الحالم قادراً، بدوره، على رؤية مكانته الاجتماعية والثقافية تتعزز على أساس من كونه "مختاراً" كمتلقٍ

للرؤيا المُبلّغة من قبل الشخص صاحب السلطة.^{١٢} وعلى هذا الأساس فإن الروايات الإخبارية التي تجري مناقشتها في هذه الدراسة تصوّر الرؤى التي يمكن تصنيفها - من منظور إسماعيلي - على أنها ذات نظام رفيع باعتبار أن المتحدث المذكور إلى علي لم يكن سوى الإمام - الخليفة الفاطمي المنصور شخصياً.^{١٣} ومن بين الأصناف العديدة للأحلام التي ذكرها غوستاف فون غرونوم في السياق الإسلامي نجد أن صنف "الرؤيا كأداة للنبوءة السياسية" هو الأكثر ملاءمة هنا لأنه يتعلق بتوقعات من قبيل الأعمال والإنجازات السياسية المستقبلية أو وفاة حاكم أو ملك.^{١٤}

عالم رؤيا علي الصليحي

ما يتلو بعد ذلك هو تبسيط لترجمة كلا النصين. وتبتدئ القصة الأولى، التي تغطي الأوراق من ١ ب حتى ١٠ ب من المخطوطة، بصيغة من الثناء المطول. وهنا نستطيع تتبع خط النسب الروحاني لعلي الصليحي، ومن خلاله أوراق اعتماده الإسماعيلية الشيعية، والعودة به إلى الوراء، إلى الإمام الشيعي الأول، علي بن أبي طالب. وتبتدئ قصة الرؤيا بسرد لحدث عجيب روي أنه وقع ليلة ١٩ صفر ٤٥٨ هـ، أي بعد وفاة ابن علي الصليحي، الأمير الأعز، بثمانية وعشرين يوماً. في تلك الليلة رأى علي الصليحي رؤيا وجد نفسه فيها في بيت واسع يجلس أمام الإمام - الخليفة المستنصر، الذي كان يرتدي ثوباً ناصع البياض، وكان يشكو همه لله وللإمام متسائلاً لماذا استحق (٥آ) كل ذلك الأسى والحزن جزاء وفاة ولده الأعز. وخلال الرؤيا يرى علي خلف الإمام عموداً مكسوراً وبيتاً مهجوراً وصحراء، بينما كان وجه الإمام يشع كالشمس إلى حدّ لم يكن في مقدور علي تحمّل نوره. ويشرح الإمام لعلي أثناء الرؤيا أن العمود المكسور وما يُحيط به دلالة على الأعز، ويدعو علياً وزوجته (أسماء بنت شهاب، ت. ٤٦٧/ ١٠٧٤) وبقية المؤمنين بأن لا يقنطوا. وكان النور يتدفق من الإمام (٥ب) وهو يتكلم كشلال من الدرر والياقوت الأبيض. وينهض علي إليه ويعانقه، فيقف الإمام عند هذه النقطة، ويجد علي نفسه يسير معه حتى وصلا داراً خضراء بلون العشب بلغت ضخامتها حدّاً لا يُصدّق. ويرى علي داخل الدار ولده الآخر (٦آ)

عبد المستنصر (أي المكرّم) وهو يقطع البساتين مرتدياً أجمل العباءات من اللون الأخضر، وتحيط به ثلة من ثلاثين رجلاً ينتمون إلى قبائل حمير والحجاز والمغرب. ويُشاهد المكرّم وهو يميل نحوهم (٦ب) متسماً وضاحكاً. وكان وجهه كالقمر، ونور ساطع يشع بين عينيه. وثمة ١٤٠ رجلاً وامرأة يجلسون في تلك الدار ضمن الحدايق ويلبسون عباات خضراء اللون أيضاً. ويسأل علي الصليحي المستنصر من هم أولئك الناس، فيجيب الإمام بأن هؤلاء هم المؤمنون الذين أطاعوه من خلال [طاعتهم] لعلي [الصليحي]، الذين لم يعصوا علياً ولم يتنازعوا مع علي، وهم جالسون براحة بسبب طاعتهم لله وللإمام من خلال علي. أما قائد هؤلاء وشفيعهم فهو ابن علي. (٧آ) ثم يسأل المستنصر علياً أي الدارين هي الأفضل حسب اعتقاده، فيجيب علياً بأنها تلك التي فيها ولده المُكرّم وبقية المؤمنين بكل تأكيد. فيقول الإمام: في هذه الحالة يجب على علي ألاّ ينزعج مادام هو وزوجته والمؤمنون موجودين مُسبقاً في دار الخير. ويتوقع الإمام سعادة دائمة لابن علي ويؤكد أنه هو أمير المؤمنين. ويرفع الإمام رأسه ويدعو علياً لكي يفرح بما شاهده حول ولده والمؤمنين، ويخبره بأن هلاك الأعزّ كان مقدراً، وأنّ عليّ أن يفرح لذلك ويُعلن الأنباء السعيدة لأولئك المؤمنين الذين يطيعونه. (٨آ) ويُنيي المستنصر على كل أولئك الذين يُطيعون الله ويطيعونه ويطيعون علياً، ويوجّه علياً لكي يكون متسامحاً تجاه أولئك الذين لا يطيعونه ويعارضونه على الرغم من حُبّ الإمام لهم. ثم يرى عليّ المستنصر وهو يعبر باباً ضخماً ورائعاً، وما إن يمرّ منه حتى يُغلق الباب على ذلك الجمع لعبد المستنصر والمؤمنين. أما بعد الباب فيشاهد علي أعداداً لا تحصى من الناس الملتفين بثياب حمراء وصفراء رثة. (٨ب) وعن هؤلاء يقول المستنصر إنهم أناس من الحجازيين والحميريين والمغاربة وآخرون من أهل الدعوة الذين عصوا أمر الإمام ولم يوالوا علياً وتسببوا بالإساءة لقلب الإمام. إنهم أهل الدعوة الذين دخلوا تحت عهد وميثاق الإمام لكنهم لم يفعلوا ما أمرهم به من خلال علي: إن هؤلاء هم المكروهون والمحرومون من دار النعمة المذكورة أعلاه. ويقول الإمام لعلي أنّ يحذّرهم مما رآه (٩آ) بحيث تناح لهم فرصة إصلاح أمرهم. ويكرر المستنصر القول بأنّ كل من أطاع علياً فقد أطاع الإمام، وأنّ ما لعلي هو ما للإمام. وكل من لا يطيع الله ولا الإمام، من خلال علي، سيجلب على نفسه ما

رآه علي يحدث للعاصيين من أهل دعوة الإمام، التي وضعها الإمام تحت إشراف علي. لقد منح الإمام علياً السلطة عليهم ودعاه لكي يحذرهم مما رآه، وأن يترك برهانا (أي سجلاً بالرويا) على ما شاهده من أجل المؤمنين لكي لا يتناقص عددهم ويزداد عدد المتمردين.

وعندما بدأ علي يصحو من حلمه^{١٥} كان لا يزال مع الإمام ولم يفارقه حتى استيقظ تماماً من غفوته. (٩ب) ويُقسم علي بأن هذه الرواية إنما هي تقرير أمين عما شاهده في رؤياه، ثم يطرح السؤال المعبر ببلاغته: أليست هذه الرويا حجة قوية وحكمة شاملة، يا أخوتي، لكل من هداه [الله] إلى طريق الحق؟ ثم يُقسم بأن الإمام هو من أمره بإبلاغه إلى المؤمنين والكافرين.

أما قصة الرويا الثانية فتغطي الورقات من (١٠ب) إلى (١٣ب) وتتصف بأنها نبوية. إذ ما أن أعلن مضمون الرويا الأولى ونشرها حتى واجهت علياً تحديات المشككين الذين اتهموه بالتوهم والوضع [أي الكذب]. وكان علي وشك حصّهم على تصديق أقواله عندما حلم علي للمرة الثانية، وفي الليلة التي أعقبت ليلة الرويا الأولى، أنه كان يجلس أمام الإمام الذي ألقى عليه خطبة مناجاة، وهو ينظر في وجهه، تؤكد وتثبت ما ألقاه عليه في الرويا الأولى. وهنا يُسمي علياً بالخادم والولي (أي "الصديق") والمساعد في أمر دين الله ودين الإمام وفي أمر سنة جد الإمام رسول الله وسنة الأئمة أجداد الإمام من بعده. ويحثُّ المستنصر علي الصليحي على أن يكشف لأهل الدعوة، ولكل من هم مشمولون في "جزيرته"، ولأولئك الذين قطعوا العهد لله وله، ما كان قد أمر به علياً القيام به في الرويا الأولى. وبكلمات أخرى، فإنه يأمر علياً بتولي مسؤولية أهل الدعوة. وكل من يتفق مع علي ويتبع الله والإمام وعلي، ويُطيع علي في كل ما يأمر به ويمتنع عن كل ما نهى عنه، فإنه سيشارك في كل ما عرضه الإمام بما يتعلق بولد علي، المكرّم، والمؤمنين من أهل الدعوة وأولئك الذين استجابوا لأمر علي. وبالمقابل، (١١ب) فإن للقلة القليلة التي عارضت علياً وعصته وشهدت زوراً على دينها تشريعاً شرعه الله وعرضه الإمام على علي في الرويا الأولى. فهناك كان أهل الدعوة يذوون في الصحراء وهم مكشوفون للشمس، ومصلوبون عراة ورؤوسهم مكشوفة، ومحرومون من كل ما أنعم به على أولئك الذين يطيعون الله والإمام وعلي.

(١٢٢) ويشجع الإمام علياً على كشف الرسالة دون خوف لأن الله يقف إلى جانبه وهو "حجة" قائمة لله ولالإمام. فالذين يطيعونه لهم البركات التي أنعم بها في الرؤيا على ابن علي وعلى المؤمنين الطائعين، في حين لا ينال الذين يسخرون منه، ويعارضون الله والإمام وعلي، سوى اللعنة. وليس لعلني شيء آخر يفعله سوى تحذير أهل الدعوة بأن من يستمع إلى كلماته، ويؤمن برؤياه، ويتبع أوامره فإنه سينجح ويهتدي وتزدهر أحواله. وبهذا الشكل تُختتم قصة الرؤيا الثانية.

إن نص قصتي الرؤيا هاتين يحمل بكل وضوح صفة الشرعنة من جهة الهدف والغرض وصفة العقائدية من جهة الطبيعة والتكوين.^{١٦} والغرض منه أن يبين للجمهور المستهدف أن المستنصر وعلياً قريبان من بعضهما؛ وأن مكانة "الجزيرة" اليمنية كانت في قلب المستنصر، الذي طبق ما وُهبه من علم سابق للتنبؤ بالنجاح لعلني وولده المكرم في تلك المنطقة؛^{١٧} وأنه قدّر للأعز أن يموت من أجل الصالح العام لليمن ومن أجل النجاح الفعلي لعلني وأتباعه؛ وأن المستنصر قد أنعم على علي وولده بالسلطين الروحية والدينية ليحكمما على أهل الدعوة وعلى المناطق التي يطمحان إلى السيطرة عليها. ويأتينا علم أيضاً حول ما رسمه المستنصر من أن كل من يطيعه ويطيع الله عن طريق علي وولده، بالتالي، سوف ينال المكافأة والجزاء الحسن. غير أن كل من يعارضه عبر معارضته لعلني فإنه سوف يعاقب. وتظهر زعامة علي، على أساس من هذه القصة، وكأنها تتبع خطأ من السلطة التي تنبع بالنتيجة من الله، وأنه من خلال مصادقة المستنصر على تسمية المكرم خليفة [لوالده] فقد جاء المعنى بدوام هذه [السلطة] في الخط الصليحي. وتُفصح قصص هذه الرؤى عن إمكانية رؤية علي وهو يتلقى مصادقة الإمام على تبديل معيار إقامة قيادة الدعوة اليمنية وتحويله من صيغة التعيين إلى الشكل الأسري في الذرية المتعاقبة. وثمة إمكانية للاستنتاج من لهجة النص أن الناس كانوا بحاجة لبعض الإقناع للقبول بتعيين المكرم خلفاً لعلني؛ وبأن ثمة قبائل يمنية منشقة وقفت ضد علي وكانت بحاجة لتحذير من مغبة رفضها له؛ وأن بعض أفراد أهل الدعوة كانوا قد حشوا بأيمان ولائهم، وأصبحوا بحاجة للتنبيه والتحذير من العواقب. ويجدر بالمرء ملاحظة التحول في التشديد بين حكايتي الرؤيتين الأولى والثانية. فالحكاية الثانية تكشف عن الجهود التي بذلها علي لتقوية مزاعمه بالسلطة

عبر كلمات الإمام. وتقوم كلتا القصتين "بوظيفة السلطة المُجَلَّاة من صاحب السلطة أنا: فالشيء الذي لا يستطيع المؤلف القول عنه بأنه من سلطته، يستطيع أن يدعمه بشهادة من مصدر خارجي عبر رواية لحلم أو رؤيا".^{١٨}

أما فيما يتعلق بقضية النوع، فإن قصص الأحلام الصليحية تعرض اتفاقيات أدبية تتسق مع تلك التي نجدها عبر كامل طيف قصص الأحلام الإسلامية "السياسية".^{١٩} وفيما يلي بعض الأمثلة: النشاط الكوكبي المحيط بجسم الشخصيات من أصحاب السلطة الذين يظهرون في الأحلام؛ والارتباط الرمزي بين نور الوجه وخاصية الشخصيات ذات الكاريزما الخاصة؛ واستعارة "البيت الواسع"، وترصف المناظر المرئية، ورمزية الألوان واللباس المميز.

وخلافاً لمعظم قصص الأحلام الإسلامية السياسية وغيرها من العصر الوسيط، فإن قصص علي تنتصب هنا منفردة لوحدها، بمعنى أنها لم تصلنا كجزء من نصوص أشمل أو كأطر عمل عامة.^{٢٠} وعلى سبيل المثال، فإن كتب التراجم والتواريخ والأخبار من العصر الوسيط غالباً ما تُبرز قصص أحلام يمكن استعمالها كأدوات لتعميق شرعية السلطة السياسية والروحية للحاكم أو الحكام الذين باسمهم وتكريماً لهم كان المؤرخون يكتبون. غير أن الصليحيين لم يستمروا في الحكم وقتاً كافياً لولادة ما يسمى تقليد مؤرخي "الأسرة الحاكمة". ومع ذلك، ووفقاً للمناقشة التي تمت لاحقاً في هذه الدراسة، فإن روايات أحلام علي كانت ستدخل، عدا تلك التي وردت في "القصص"، على يد المؤرخ الإسماعيلي والداعي المطلق الطيبي إدريس عماد الدين (ت. ٨٧٢/١٤٦٨) في كتابه عيون الأخبار، في فصل بعنوان "عهد المستنصر" تناول نشأة سلطة الصليحيين. ويشكل تفسير الرؤيا (أو "التعبير")، في معظم القصص، جزءاً مستقلاً من الرواية ويتضمن تدخلاً لطرف ثالث "حكيم".^{٢١} وما يحدث هنا هو أن "الرؤيا" و"تفسير الرؤيا" يتحققان ضمن نطاق الرؤيا بحد ذاتها. فتفسير الرؤيا يتكشف وحيّاً كجزء من الرؤيا نفسها. يضاف إلى ذلك أن "مفسر الرؤيا" هو المرجعية نفسها التي ظهرت لعلي، أي الإمام. ويمكن تفسير ذلك بأنه نية واضحة لإضافة فعالية إلى الصفة الأيديولوجية للرؤيا من أجل منع الاتهامات بإساءة التفسير، وضمان تبليغ التفسير "الصحيح" ونقله [إلى الآخرين].

عالم علي الصليحي المادي

عند مقابلة متسلسل الوقائع (أو السيناريوهات) التي وُصِفَتْ بأنها حدثت في عالم رؤيا علي الصليحي مع الأحداث البارزة الدالة على التاريخ الصليحي المبكر كما قدمها لنا إدريس عماد الدين نجد أن علاقة علي بالإمام في العالم المادي كانت بعيدة عن كونها شأنًا ثابتاً في صلته الوثيقة كما كان علي يشتهي أن تكون وأن يكون معاصروه قد صدّقوها واعتقدوا بها. ونستجمع من خلال قراءة ما بين سطور رواية إدريس أن موقف المستنصر الأولي من علي يمكن أن يوصف بأنه كان في أحسن حالاته موقف ترك الناس وشأنهم [laissez faire]. فكان على علي تبني طريقة ما لحل المشاكل التي فرضها البعد الجسماني والعاطفي للإمام كي لا يرى مصداقيته الروحية والسياسية تصبح موضع مساومة فيما يبلغ جهد فردي لإعادة تنشيط الدعوة الإسماعيلية اليمنية التي كانت تشهد ضعفاً في بيئة قبلية معقدة ومعادية.

فبعد أكثر من قرن من الغموض منذ أيام "المجد" للطور الأساسي الأول من النشاط الإسماعيلي في اليمن الذي نفّذه الداعي المشهور منصور اليمن (ت. ٣٠٢ / ٩١٤)، جرى تعويم الدعوة اليمنية بسلسلة من الدعاة الذين برهنوا على عدم قدرتهم على كسب ولاء الحكام القبليين اليمنيين (ممن كانوا مبالين إلى الزيدية في تلك المرحلة).^{٢١} وكان أحد هؤلاء الدعاة، وهو سليمان بن أمير الزواحي، هو من عيّن، بالنتيجة، علي الصليحي خلفاً له في قيادة الدعوة في اليمن. وتولّى علي القيادة بالنتيجة على مشارف نهاية عهد الإمام - الخليفة الظاهر (ت. ٤٢٧ / ١٠٣٦).^{٢٢} وفي وقت متأخر من صيف ٤٣٩ / ١٠٤٧ كتب علي إلى الإمام المستنصر يخبره بنيته، وفقاً للرواية، بإعلان الدعوة الإسماعيلية على الملأ. ومن باب الواجب والطاعة انتظر الصليحي إذن الإمام له بالعمل، لكن رواية إدريس الإخبارية للأحداث تقودنا إلى الفهم بأن رد الإمام [على الاقتراح] فشل في الوصول إلى علي. في غضون ذلك تلقى علي ومؤيدوه تهديدات من خصومهم القبليين. وكان في هذا السياق من انقطاع الاتصالات أن ظهر لنا علي وهو يدخل في اتصال الرؤيا والأحلام مع الإمام. ويروي إدريس عماد الدين أن علياً رأى المستنصر في الحلم يأمره بإشهار الدعوة الفاطمية وبناء قلعة على قمة جبل مسار. وكان في الحلم أن تنبأ المستنصر أيضاً بأن الصليحي سيتمكن يوماً

ما من السيطرة على كامل ولاية اليمن. ويبدو أنه كان لرؤيا علي، طبقاً لرواية إدريس، أثرها المرغوب بالنظر إلى نجاحه في تجميع الدعم من مختلف المجموعات القبلية المتنوعة وجمع الأموال لتدعيم مركز الدعوة الإسماعيلية. ويروى أن علياً قد انطلق، بعد أن تشجّع بالمصادقة المزعومة عبر الرؤيا، في كتابة الرسائل إلى أهل حراز لإعلان نيته في السيطرة على المنطقة.^{٢٤}

وأخيراً، وبعد طول انتظار، عاد المبعوثون من عند المستنصر في أوائل ٤٤٠ / ١٠٤٨ حاملين تأكيداً للصليحي لأمر إعلان الدعوة في اليمن على الملأ ونبوءته بالانتصار.^{٢٥} واستغرق أمر تحقيق رؤيا علي النبوية خمسة عشر عاماً، حيث لم تصبح صنعاء وجنوب اليمن بكامله تحت سيطرة الصليحي إلا في عام ٤٥٥ / ١٠٦٣.

ولا بُدَّ أن النصر قد وُلِدَ تقديرًا حاراً لعلّي من جانب المستنصر، حيث صار علي، منذ تلك اللحظة، موضع تقدير وتقييم بعد أن كان "مجرّد" داعية عادي. ففي رسالة تعبير عن الشكر وردت من الإمام جرى وصف علي بـ "السلطان الأجلّ، الملك الأوحّد، أمير الأمراء، عمدة الخلافة، تاج الدولة، ذو المجدّين، سيف الإمام، المظفر في الدين، نظام المؤمنين".^{٢٦} وكانت للمستنصر أسبابه: فخلال عهده، وبدءاً من عام ٤٣٣ / ١٠٤١، بدأت الإمبراطورية الفاطمية تشهد تدهوراً في السيطرة على الأراضي التابعة لها، وباستثناء سيطرتهم الوجيزة على بغداد سنة ٤٤٩ / ١٠٥٨، فإن عجلة أملاك الفاطميين انطلقت في دورتها التنازلية حتى كانت نجاحات علي في اليمن. وأصبحت هذه المقاطعة آخر الملكيات الهامة للفاطميين ومخفراً أمامياً أساسياً في عملية إحياء وإعادة توجيه الدعوة وأنشطتها المُساعدة، ولا سيما التجارة بشكل خاص.

ومن المفترض أن علياً تشجّع بمكانته الجديدة كملك وسلطان يُقدّم على تعيين ولده الأعزّ خلفاً له في الدعوة، الأمر الذي حوّل طبيعة الدعوة اليمنية من حيث الواقع إلى ملكية أسرية تكون في ذريته من صلبه.^{٢٧} ويخبرنا إدريس عماد الدين أن المستنصر وافق على تعيين الأعزّ في رسالة مؤرخة في رجب ٤٥٦ / حزيران/ يونيو - تموز/ يوليو ١٠٦٤.^{٢٨} لكنّ الأعزّ توفي بصورة غير متوقعة إلى حدّ ما في ٢٢ محرم ٤٥٨ / ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٠٦٥. وفي صفر ٤٥٨ / كانون الثاني/ يناير ١٠٦٦ قام علي

بإخبار المستنصر وفق المقتضى بخسارته المحزنة لولده. وما كاد يمر شهر واحد على تلقي رسالة علي حتى بعث الإمام - الخليفة برسالة جوابية إلى علي مؤرخة في ربيع الأول ٤٥٨ / كانون الثاني / يناير - شباط / فبراير ١٠٦٦، تضمنت تعازيه وتوجيهه علياً ليعلن ولده الآخر، المكرّم، خلفاً له.^{٢٩} لكن، ووفقاً للتواريخ التي قدمها إدريس، فإن هذه الرسالة التي كُلفَ بنقلها رسولان صليحيان، كانا في بلاط الإمام في ذلك الوقت، لم تصل إلى علي، كما يبدو، إلا بعد عام تقريباً، أي في ربيع الثاني ٤٥٩ / شباط / فبراير - آذار / مارس ١٠٦٧. وكان في سياق هذا "التضارب" البريدي أن أُتيح المجال لقصص الرويا المنسوبة إلى علي لتصبح في مقام "مألّفة فجوات" تاريخية، على سبيل المثال، وأن يجري إسقاطها زمناً باعتبارها قصصاً تأسيسية طيبية بالنتيجة من أجل المصادقة على الصليحيين كآصرة حاكمة وُهِبَت سلطة روحية ودينية خاصة. ثم قام القادة الطيبون، باعتبارهم ورثة الصليحيين في قيادة الدعوة اليمنية، بإعادة صياغة نسبهم الروحاني بأثر رجعي من أجل تثبيت مزاعمهم الخاصة كقادة أصحاب حق للجماعة الطيبية.

يعود تاريخ الأحلام، التي يُزعم أنها دُوّنت من قبل عَقِبِ لعلّي، إلى صفر ٤٥٨ / كانون الثاني / يناير ١٠٦٦، الذي هو نفس الشهر، وفقاً لرواية إدريس، عندما كتب علي إلى المستنصر يخبره ب وفاة الأعزّ. إن ملء الفجوة بين وفاة الأعزّ ووصول المبعوثين إلى اليمن مؤكدين تعيين المكرّم خلفاً لعلّي، والتي استغرقت عاماً كاملاً تقريباً، جعل من تدوين الروي "الحقيقية" أداة:

١. لوسيلة سردٍ لإعطاء، وبأثر رجعي، وزن وأهمية روحية ذات أثر أكبر لتعيين المكرّم لقيادة الدعوة روحياً وسياسياً عبر تقديمها وكأنها كانت إرادة الإمام، وليس بالأحرى كتفريط حدث نتيجة الوفاة المفاجئة للابن الذي اختاره علي بداية ليكون ولياً لعهد، الأمير الأعزّ.

٢. لوسيلة تعبيرٍ عن رفض الإمام ومقاطعته مبدأ التسلسل الوراثي في النسب كنموذج مقبول في تقرير حق المكرّم في خلافة علي الصليحي في قيادة الدعوة اليمنية، وهو دور يتقرر نموذجياً بالتعيين.^{٣٠}

٣. لدليل على وجود خطّ متافيزيقيّ من الاتصالات بين عليّ والإمام، بحيث

يستطيع الطرفان، عند تعذر الاتصال بينهما عن طريق الرسائل، اللجوء إلى تعاملات عبر الرؤى والأحلام.

٤. لدليل على أن علياً امتلك موهبة العلم المسبق: إذ لم يتلقَ علي الموافقة على تعيين المكرّم خليفة له ووصول كتاب بذلك من طرف الإمام إلا بعد مضي عام كامل على حدوث الرؤى - إذا ما قبلنا بالتواريخ التي أوردها إدريس.

٥. لتحذير ضد الانشغاقات الدينية والسياسية.^{٣٢}

يتساءل المرء في ضوء ما رواه إدريس، مقابل الظروف التي أحاطت بتسمية المكرّم خلفاً لعلّي، عن سبب الحاجة لتدوين مثل هذه الرؤى التشجيعية كتابةً "كبرهان للأجيال القادمة". لقد تلقى علي بمرور الوقت - وفقاً لتسلسل الأحداث عند إدريس - رسائل المصادقة الإمامية (لم تكن رسالة واحدة بل اثنتان، إحداهما موجهة إلى المكرّم نفسه) التي انتظرها طويلاً والتي تكرر دعمه للمكرّم وموافقته على طلب علي بتنصيب ولده كولي للعهد. وتحققت تطلعات علي وما كان يطمح به لولده: فجرى إشهار تعيين المكرّم للناس في ٨ جمادى الأولى ٤٥٩ / ٢٧ آذار/ مارس ١٠٦٧ من على منبر الجامع في صنعاء.^{٣٣} وكان المستنصر، بحلول ذلك الوقت، قد أنعم بالمزيد من الألقاب على عليّ الصليحي وقدر - بل وشجّع إلى حدّ ما - مساعيه لنهضة (أو الاستفادة من) المناخ المضطرب سياسياً في مكة. لكن الإمام رفض بصورة متكررة على مدى سنوات طلبات عليّ المُلحّة لزيارة القاهرة ومقابلة الإمام شخصياً.^{٣٤} وفي ذي القعدة ٤٥٩ / أيلول/ سبتمبر ١٠٦٧ تعرض علي للقتل وهو في طريقه إلى مكة، وكان لا يزال مصمّماً على زيارة القاهرة، دون أن يقابل الإمام على الإطلاق.

وبالنظر في طبيعة قصص الأحلام التي جرى تحليلها هنا ومحتواها المشحون، فإننا سنندهش عندما نعلم أن هذه "القصص" لم تترك أي أثر، سواء في صورة اقتباس أو إشارات أو منتزعات، في الأدب الطيبي ولا في الكتابات التاريخية المتصلة به. والملاحظ بشكل خاص غياب هذه الكتابات عن كونها مصدراً للمؤلف المجهول لسيرة المكرّم (سيرة الملك المكرّم)، من القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي، الذي يقتبس رؤى الصليحي، لكن ليس تلك التي ظهرت في "القصص". وحتى إدريس عماد الدين، الذي يقتبس في كتابه عيون الأخبار الرؤى المعروضة في السيرة،

يبدو أنه تجاهل القصص التي قُدمت في هذه الدراسة. ويطرح هذا الغياب البارز تساؤلات حول تاريخ هذه النصوص وهوية مؤلفيها، وبالتالي حول الوظيفة النهائية التي كان من المفترض أن تمارسها هذه القصص على الجمهور الذي كُتبت له.^{٣٥}

الموروثات

يشكل الاعتراف بسلطة الأشخاص الذين يظهرون في الرؤيا الخطوة الحاسمة الأولى باتجاه فهم الرؤيا والوزن الذي يوكل إليها. غير أن قوة الرؤيا الإدراكية لا تستند على الاعتقاد بأن الرؤيا قد تحمل بيانات واقعية وموضوعية حول الشخصيات والأحداث التي تظهر فيها، بل تستند بالأحرى على الصلة التي يرسمها متلقي الرؤيا للمعلومات التي تحملها إليه هذه الرؤيا. ولذلك تشير صفة "العقبة" المضمنة في فعل نشر أو إعلان محتوى الرؤيا من خلال القصص إلى أن لقوة إدراك صاحب الرؤية، في نظر القاص على الأقل، صلة جمعية بجمهور القصة المستهدف. فمن هو الذي كان سيتولى الاستثمار "الجمعي" في تدوين علامة المصادقة الروحية والديوية القوية على سلطة علي، والتي تم نشرها عبر تدوين رؤياه "الصحيحة"؟

منذ النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كانت القيادة الروحية والزمنية لطبيبي اليمن أولاً، ثم للبهرة الداووديين الإسماعيليين في الهند، قد استندت على شخص الداعي المطلق. فقد أوكلت إلى هذا القائد السلطة الروحية والزمنية العليا لهداية الجماعة الطيبية نيابة عن الإمام الطيبي المستور. ونلاحظ عند معاينة أصول أوراق الاعتماد الروحية المرتبطة بمركز الداعي المطلق وجود عدد من "التعديلات" العقائدية التي كان على الدعاة المطلقين من علماء الطيبة القيام بها في أعقاب توليهم المنصب للبرهنة على الصلة المستمرة بين شخصيتهم القيادية (كاريزما) الروحية والسلطة الروحية للأئمة الفاطميين. ويقال إن تشكيل دور الداعي المطلق كقائد روحي للطيبين وخلفائهم، والذي تم وراثته بصورة أساسية لكن ليست حصرية، بشكل أسري حتى يومنا هذا، يعود إلى تنظيم أبدعته أرملة المكرم، الملكة أروى (ت. ٥٣٢/ ١١٣٨)، حيث قامت في العام ٥٢٦/ ١١٣٢ بإعلان داعي دعاة

زمانها، الذؤيب بن موسى الوادعي الهمداني (ت. ٥٤٦ / ١١٥١)، داعياً مطلقاً، الأمر الذي أشرّ لتأسيس هرمية دعوة ونظام طيبي متميز في اليمن سيصبح مستقلاً عن نظام الدعوة القائم في القاهرة. ثم أصبحت الدعوة الطيبيه مستقلة بمرور الوقت عن النظام الصليحي الذي وصل نهايته بوفاة الملكة أروى. ولكي يكون الداعي المطلق قادراً على ادعاء الكاريزما الروحية المرتبطة بدوره، فمن المنطقي توقع أن يكون منشئ هذا الدور، بدوره، الملكة أروى في هذه الحالة، من أصحاب المكانة الروحية السامية. وهذا سيمنع هذا الشخص، ولو اسماً، السلطة لاتخاذ المبادرة في صياغة دور جديد بالكامل لقيادة الدعوة. وبالفعل، فإن الملكة أروى تبرز كمثال فريد في تاريخ الإسلام على امرأة يُعتقد أنها مُنحت رسمياً سلطة روحية من أعلى المراتب. وطبقاً لمراسلات يحتفظ بها التراث الطيبي، فإن الإمام - الخليفة الفاطمي المستنصر قد منح الملكة، في الحقيقة، رتبة "الحُجة"، وهي ثاني أعلى رتبة روحية بعد "الباب"، الذي كان، باعتباره رئيساً لتنظيم الدعوة المركزي، يلي الإمام - الخليفة في تنظيم الدعوة الذي وُضعت تركيبته في زمن المستنصر. وعمل الاعتقاد بإنعام مرتبة "الحُجة" على الملكة أروى على منح الشرعية للتولية الروحية للدعاة المطلقين عبر توطين أصول رتبهم في مصدر موهوب روحياً.^{٣٦}

ويدين طيبيو اليمن (وخلفاؤهم في الهند) بأصولهم كطائفة إسماعيلية للملكة أروى ولحقيقة أن فئة كبيرة من أتباعها تعهدت بتقديم الدعم، بعد وفاة الإمام - الخليفة الأمر الفاطمي، لولده الرضيع الطيب كخلف شرعي له. وشكلت هذه المزاعم تحدياً للدعوة الحافظية في القاهرة التي دافعت عن حقوق الحافظ، ابن عم الأمر، الذي كان قد تولى الخلافة الفاطمية فعلياً. ويُعتقد أن الطيب قد توفي وهو رضيع وأن دليل وجوده بحد ذاته أصبح موضع تدقيق وتمحيص شديدين.^{٣٧} وفي جميع الأحوال، فقد تم "حل" إشكالية الطيب عبر لجوء مؤيديه إلى عقيدة المستر أو الاختفاء. ومنح الاعتقاد باستار الطيب الطيبين اسماً وهوية محددة فصلتهم عقائدياً وسياسياً عن منافسيهم المقيمين في القاهرة من المؤيدين للإمامة الحافظية للفاطميين المتأخرين. غير أنه لم يكن لوجود إمام رضيع متخف آثاره الحتمية على القادة الطيبين من جهة توفير المساعدة لهم لربط نسبهم الروحي بنص صريح من الإمام. إن تقوية الصليحيين

وتشجيعهم عبر نقل ميتافيزيقي [أو إلهي] لسلطة روحية وزمنية من إمام إلى داع (وترقية الداعي لاحقاً إلى مقام الملك) كما وردت روايتها في القصص المقدمة هنا، تقدّم حلاً لهذه المسألة الإيستيمولوجية [المعرفية] لأنها تجعل ظهور القيادة الطيبية في نهاية الأمر، كخلفاء روحيين وعقائدين للصليحيين، نتيجة لتقدير إلهي. ولذلك يمكن اعتبار تحرير قصص الأحلام تلك بمثابة إعادة بناء طيبية لاحقة، ربما يعود تاريخها إلى فترة أعقبت عصر إدريس عماد الدين. وكانت تلك الفترة قد ميزت تاريخ الطيبين بالانشقاقات الداخلية والتشردم، وهو ما جعل مسألة امتلاك فئة "للماضي" تصبح ذات أهمية أساسية في الدفاع عن شرعيتها ضد مزاعم مجموعة منافسة. وبينما قامت الحكايات في "القصص" بمهمة تحذير شديد اللهجة ضد الانشقاق، فقد عملت كأساطير سياسية تأسيسية. وجاء هذا الدور لملء فجوات غامضة في قصص إعادة تعويم الدعوة الإسماعيلية في اليمن و"حلّ" التحولات في نوعية السلطة، من سلطة دنيوية إلى أخرى خارقة [أو ما فوق طبيعية]، عند الصليحيين أولاً ثم عند الطيبين اللاحقين الذين منحوا حق استعمال علامة الفاطميين المميزة في السلطة الروحية.

الحواشي

١. أودّ التعبير عن امتناني للأكاديمية البريطانية لمنحي نفقات سفر لحضور مؤتمر فيما وراء البحار قدّمت فيه ورقة حول هذه الدراسة في مؤتمر لجمعية الدراسات الشرق أوسطية (MESA) في مونتريال بكندا في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧. وكنت قبل ذلك قد قدّمت ملاحظات أولية بناءً على هذا البحث في حلقة دراسية حول مصر وسورية في حقب الفاطميين والأيوبيين والمماليك في جامعة غينت ببلجيكا في أيار/ مايو ٢٠٠٧. كما أدين بالشكر للعديد من الأصدقاء والزلاء الذين ساعدوني كثيراً في تطوير وإتمام هذا البحث. وأنا ممتنٌ بشكل خاص للبروفيسور إيريك أورمزباي من معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وللسيد أنور ميرشانت من مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، لتسهيلهما وصولي إلى المخطوطة التي قامت عليها هذه الدراسة. وشكر بالغ أقدمه إلى د. مارزبا بالزاني ود. سيمونيتا كالديرييني من جامعة روهامبتون في لندن، ود. إيان إدغار من جامعة دورهام، والبروفيسور يهو شوا فريشكيل من جامعة حيفا، والبروفيسور هايتز هالم من جامعة طوبنجن، والبروفيسور شوليج آ. كوين من جامعة كاليفورنيا. وفي حين انتفعت من نصائحهم القيمة في كتابة هذه الورقة، إلا أنني أبقي المسؤول الوحيد عن أي تقصير قد يبرز فيها.
٢. لا تزال العلاقة بين الفاطميين والصليحيين موضع تجاهل عموماً في المصادر الفاطمية المعاصرة المتضمنة معلومات تاريخية حول الفاطميين، وكذلك في الكتابات التاريخية اللاحقة التي تناولتهم.
٣. ظهر الطيبون في اليمن عموماً كفتنة تمسكت، عقب وفاة الخليفة الفاطمي الأمر (٥٢٤/ ١١٣٠)، بالحقوق الوراثية لولده المزعوم الطيب ضد مزاعم أولئك الذين أئندوا ابن عم الأمر، الحافظ (ت. ٥٤٤/ ١١٤٩). واعتقد الطيبون أنّ الطيب قد تخفى وهو رضيع، مبتدئاً فترة من السתר لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا.
٤. ثمة أدب أكاديمي ضخم يتناول الأحلام أو الرؤى في سياقات إسلاموية. ومن الأعمال الحديثة العهد انظر لويس مارلو، مح.، *Dreaming Across Boundaries* (كمبريدج، م. آ.، ٢٠٠٨)، وجون سي. لامورو، *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation* (نيويورك، ٢٠٠٢). ويوفر هذان المصدران تغطية شاملة للمصادر والأبحاث العلمية التي تناولت الموضوع.
٥. من أجل أشنة إضافية في الكتابات التاريخية الإسلامية حول قصص الأحلام التي هي بمثابة حكايات تأسيس أسر حاكمة لإظهار كيف أن الله يختار شخصاً أو أسرة محددة لدور مستقبلي. انظر مقالة شوليج آ. كوين، "أحلام الشيخ صفي الدين في كتب التاريخ الصفوية اللاحقة"، في مارلو، مح.، *Dreaming*، ص ٢٢٢.
٦. توفيق فهد، "الأحلام في المجتمع الإسلامي من العصر الوسيط"، في غوستاف فون غرونوبوم وروجر كيلويس، مح.، *The Dream and Human Society* (بيركلي ولوس أنجلوس، ١٩٦٦)، ص ٣٥٢. ويرر فهد في هذه المقالة الصفة الأيديولوجية "لقصص الأحلام العباسية كأدوات لتعزيز الصفة الخارقة =

= للشرعيات السياسية والسلطة المزعومة". وفي أزمة حديثة أصبحت سلطة الأحلام "السياسية" موضع تشكيك من قبل بعض كبار أصحاب مرتبة آية الله الدينية كأبي الفضل موسويان في سياق الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٨. انظر رُلّي خلف ونجمة بُزرجمهر، "قُم تُبرِز أهمية معركة السلطة في إيران"، في صحيفة فايننشال تايمز، ٨ آذار/ مارس ٢٠٠٨، <http://www.ft.com/cms/s/0/067fa5c4-ecb3-11dc-86be-0000779fd2ac.html>

٧. من أجل وصف كامل للمخطوطة انظر ديليا كورتيس، *Arabic Ismaili Manuscripts: Zahid 'Ali Collection* (لندن، ٢٠٠٣)، رقم ١١٤، ص ١٢٩-١٣٠.

٨. النسخ المعروفة نجدتها في المجموعات التالية: (١) زاهد علي، وهي اليوم في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية؛ (٢) شيخ محمد علي الهمداني، سورات، الهند، وهي في مجموعة عباس همداني، ولم تصنف بعد، لكن تم إهداؤها حديثاً إلى مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية؛ (٣) داودي أنباي ملك وكيل، مومباي، الهند، وهي منسوخة عن نسخة في مجموعة عبد علي عماد الدين؛ (٤) مكتبة الدعوة، الغزاة العامة، مومباي، وهي من مجموعة التراث الأدبي للبهرة الداوديين، ومحفوظة تحت رعاية الداعي المطلق الحالي سيدنا محمد برهان الدين.

٩. نعتز قصص الأحلام الذاتية نادرة ضمن مجموعة أدب الأحلام الإسلامي من الأدب الإسلامي المبكر والوسيط. جون لامورو، "قصة حلم ذاتية مسلمة مبكرة: أبو جعفر القايني ورؤياه عن النبي محمد"، في مارلو، مح.، *Dreaming*، ص ٧٩.

١٠. توفيق فهد وهانز داير، "رؤيا"، *EI2*، مح ٨، ص ٦٤٥-٦٤٩.

١١. لامورو، *The Early Muslim*، ص ٨٤-٨٥.

١٢. مارلو، مح.، *Dreaming*، ص ٥.

١٣. تضع التقاليد الشيعية ظهور النبي أو الإمام في الحلم في نفس المستوى. فإذا ما أمر أحدهما حاكماً بفعل الخير جرى قبول الحلم آلياً على أنه صحيح. انظر خالد سنداوي، "صورة علي بن أبي طالب في أحلام زوار قبره"، في مارلو، مح.، *Dreaming*، ص ١٨٧-١٨٨.

١٤. غوستاف فون غرونوم، "الوظيفة الثقافية للحلم كما يوضحها الإسلام التقليدي"، في غروبيوم وكيلوس، مح.، *The Dream*، ص ١٨-٢٠.

١٥. تعتبر الإشارة إلى التوقيت الدقيق لحدوث الحلم بمثابة أداة نموذجية لإضافة إحساس أعظم بصدقية القصة. لامورو، *The Early Muslim*، ص ٨٣، حيث يتحدث عن أهمية الساعة من الليل، بل وحتى الفصل من السنة، في تقرير مدى جدية الحلم.

١٦. حول وظيفة الأحلام كأدوات لإضفاء الشرعية في السياقات الإسلامية انظر ليا كينبيرغ، "شرعة المذاهب عبر الأحلام"، *Arabica*، ٣٢ (١٩٨٥)، ص ٤٧-٧٩.

١٧. نجد موضوع قدرة الإمام - الخليفة المستنصر الضخمة في المعرفة المسبقة، التي تشير إلى فهم الطيبين لخلافة المكرم لعلي الصليحي الخارقة والمقدرة، في سيرة الملك المكرم من القرن الرابع/ الحادي عشر. وهذه الترجمة مجهولة المؤلف، ويظهر المستنصر فيها عالماً بوفاة الأعرّ قبل ورود الخبر بذلك، وأنه كان قد بحث بسجل تعيين المكرم ولياً للعهد قبل تلقيه طلباً بذلك من والد الفتى. انظر محمد شاكراً، "سيرة الملك المكرم: تحرير ودراسة" (أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات الأفريقية والشرقية، جامعة لندن، ١٩٩٩)، القسم الأول، ص ١٧-١٨؛ القسم الثاني، ص ٦.

١٨. باتريشيا كوكس ميللر كما وردت في الاقتباس عند مارلو، *Dreaming*، ص ٦.

١٩. شوليج كوين، "أحلام الشيخ صفى الدين"، *Iranian Studies*، ٢٩ (١٩٩٦)، ص ١٢٧-١٤٧؛ إيان إدغار، "الحلم الحقيقي" في أعمال الأحلام الإسلامية/ الجهادية: دراسة حالة أحلام قائد طالبان الملا عمر، *Contemporary South Asia*، ١٥ (٢٠٠٦)، ص ٢٦٣-٢٧٢؛ إدغار، "الحلم يحبر: أحلام المسلمين المتشددين في سياق نظرية الأحلام الإسلامية التقليدية والمعاصرة وممارساتها"، *The Dream*، ١٤ (٢٠٠٤)، ص ٢١-٢٩.
٢٠. مارلو، *Dreaming*، ص ١٠.
٢١. المصدر السابق، ص ٧-٨.
٢٢. فرهاد دفري، *The Ismailis* (ط ٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص ٢٠٨.
٢٣. حول خط الدعاة اليمانيين قبل علي الصليحي، وظروف تعيين علي في قيادة الدعوة اليمينية، انظر حسين الهمداني وحسن محمود الجهنى، الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن (القاهرة، ١٩٥٥)، ص ٤٩-٦١.
٢٤. إدريس عماد الدين، عبون الأخبار وفنون الآثار، مج ٧، تح. أمين ف. سيد، مع ترجمة مختصرة لبول ووكر وموريس بوميرانتز بعنوان *The Fatimids and their Successors in Yemen* (لندن، ٢٠٠٢)، ص ٣٣-٣٥، الترجمة الإنكليزية؛ ص ٥-١١، النص العربي.
٢٥. المصدر السابق.
٢٦. المصدر السابق، الترجمة، ص ٣٨، النص، ص ٢٢. وطبقاً للمؤلف المناوئ للصليحيين محمد بن ملك الحمادي اليماني من القرن الرابع/ الحادي عشر، فقد تم تبادل الهدايا في هذه المرحلة بين علي الصليحي والمستنصر. فبعث علي إلى الإمام - الخليفة بسبعين سيفاً بمقايض من عقيق، وأثنى عشر خنجرًا بمقايض مماثلة، وخمس عباءات مطرزة إضافةً إلى طاسات وأحجار خواتم من العقيق أيضاً، والإهليلج الكابولي والمسك والعنبر. مقابل ذلك أهداه الإمام الرايات إضافةً إلى منحه الألقاب وحاكمة اليمن. انظر محمد بن مالك الحمادي اليماني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، ترجمة مهنر هولاند بعنوان *Disclosure of the Secrets of the Batiniyya* (الدوحة، ٢٠٠٣)، ص ١٢٤-١٢٥.
٢٧. قدم عباس همداني مناقشة جزئية لمسألة قبول تعديلات في بنية الدعوة اليمينية أفضت بالنتيجة إلى تغييرات في طبيعة القيادة الدينية الإسماعيلية اليمينية في مقاله "الداعي حاتم بن إبراهيم الحمادي (ت. ٥٩٦/ ١١٩٩) وكتابه تحفة القلوب، *Oriens*، ٢٣-٢٤ (١٩٧٠-١٩٧١)، ص ٢٦٢-٢٦٣. فنظر في الأسباب التي جعلت مهمة القاضي اليميني لمك، الذي أرسل إلى القاهرة سنة ٤٥٤ بطلب من علي الصليحي، تستغرق خمس سنوات أمضاها في بلاط المستنصر. ويقترح الهمداني أن الفصل بين القيادتين الدينية والسياسية في اليمن تم تطبيقه في عهد المكرم على يد لمك بن مالك الحمادي. ففي كتابه تحفة القلوب يقول الداعي الحمادي إن لمك عاد إلى اليمن من بعثته يحمل تعيينه داعياً للدعاة من قبل الإمام - الخليفة. وهذا التعيين هو الذي أدخل تعديلاً أصبح يوجه المكرم، الذي سبق له أن ورث الدورتين الدينية والزمنية عن والده، داعياً مسؤولاً عن الدولة، بينما أصبح لمك داعياً مسؤولاً عن الدعوة فيما يتعلق بشؤونها الدينية.
٢٨. إدريس عماد الدين، عبون الأخبار، الترجمة، ص ٥٣-٥٤، النص العربي، ص ٩٩؛ شاكر، سيرة، القسم ٢ يشير إلى "سجل" يُحدّد ربيع الثاني ٤٥٦/ آذار/ مارس ١٠٦٤ كتاريخ لتعيين علي الصليحي لولده الأعزّ ولياً لعهد.
٢٩. عند هذه النقطة يقوم إدريس عماد الدين (عبون الأخبار، الترجمة، ص ٥٣-٥٤، النص العربي، ص ٩٨-١٠١) بإقحام القصة المذكورة سابقاً، والمنقولة عن سيرة الداعي المكرم الصليحي، حيث =

= كانت للإمام - الخليفة المستنصر معرفة خارقة مسبقة بوفاة الأعز قبل وصول الرسل قادمين من اليمن إلى القاهرة.

٣٠. المصدر السابق، الترجمة، ص ٥٥؛ النص، ص ١٠٢-١٠٣. واعتمد الفاطميون بشكل أساسي على الحمام الزاجل وعلى شبكة عمل التجار في تلبية حاجاتهم البريدية، وليس على استخدام نظام البريد. وهذا ما جعل الخدمات البريدية غير موثوقة إلى حد ما، ولا سيما عند استخدام شبكات عمل التجار حيث من الصعب تحقيق قدر كافٍ من السرعة لتغطية أماكن مترامية الأطراف. حول النظام البريدي الفاطمي انظر آدم سيلفرشتاين، *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World* (كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص ١٢١-١٢٣.

٣١. همداني، "الداعي"، ص ٢٧٨، حيث يؤكد أن الأدب الفاطمي والطبي البارز الذي يتناول تنظيم الدعوة الإسماعيلية لا يذكر التولية الوراثية كشرط أو مؤهل لتولي منصب الداعي. لكن دور قائد الدعوة الطيبية، الداعي المطلق، أصبح يتقلد بمرور الوقت بطريقة أسرية في معظم الأحيان.

٣٢. يتصف تاريخ الدعوة البينية في فترة ما بعد الصليحيين بالانشقاقات الداخلية. فالطبييون الذين ظهوروا كمجموعة منشقة انقسموا بين منتصف القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر إلى فروع ثلاثة متنازعة هي الداوودية والسليمانية والعلوية. ثم عانى كل فرع منها، بمرور الوقت، من تفرعات داخلية إضافية.

٣٣. إدريس عماد الدين، *عيون الأخبار*، الترجمة، ص ٥٥-٥٦؛ النص، ص ١٠٢-١٠٩.

٣٤. تتزامن هذه السنوات الخمس، من ١٠٦٢/٤٥٤ إلى ١٠٦٧/٤٥٩، مع المجاعة الكبرى والطاعون اللذين ضربا مصر في عهد المستنصر. ويقترح عباس همداني أن حرص علي الصليحي على زيارته الإمام خلال هذه الفترة كانت لأسباب تتعلق، من بين أمور أخرى، بطموحه للظهور في مصر بمظهر المنقذ للبلاد، وهو دور سيلعبه بالنتيجة بدر الجمالي، حاكم دمشق الأرمني، في العام ١٠٧٤/٤٦٦. وفي رده على ذلك لم يكفئ الإمام بتوجيه النصيحة إلى علي كي لا يقوم بهذه الرحلة، بل واقترح عليه، في محاولة لشد انتباهه إلى جهة أخرى، القيام بغزو حضرموت. همداني، الداعي، ص ٢٦١.

٣٥. إن مفهوم "التأليف" بحد ذاته، في عملية نقل الحلم أو الرؤيا من مستوى التجربة إلى مستوى الإنتاج الأدبي، يطرح أسئلة بخصوص الفكرة نفسها المتعلقة بـ "مؤلف" قصة الحلم. انظر نورمان هولاند كما ورد عند مارلو، مع، في *Dreaming*، ص ١٠. ولا يشك شاكر (سيرة) في صحة تأليف علي الصليحي للقصص، ويحدد تاريخ التأليف بالمنتصف الثاني من القرن الرابع/الحادي عشر، القسم الثاني، ص ٦٦، ٧٨. وفي سياق جدل علمي أشمل حول مسألة تأليف قصص أحلام إسلامية من العصر الوسيط، يتمسك غفار كاهانا سميلانسكي بالرأي القائل إنه "يكفي عدم وجود سبب لشك بأن سيرة حلم ذاتية يمكن أن تقوم على خيرة حقيقة [أو واقعية]" هـ. ك. سميلانسكي، "انعكاس الذات والتحول في أحلام السيرة الذاتية لمسلمي العصر الوسيط"، في مارلو، *Dreaming*، ص ١٠٢.

٣٦. من أجل مناقشة كاملة للملكة أروى ومسألة توليتها منصب "الحجة" انظر إيليا كورتيسه وسيمويتا كالديريني، *Women and the Fatimids* (أدنبره، ٢٠٠٦)، ص ١٢٩-١٤٠.

٣٧. حول مناقشة متكاملة للجدل الذي لفت شخصية الطيب كخليفة للأمر انظر س. م. ستيرن، "خلافة الإمام الأمر، مزاعم الفاطميين اللاحقين بالإمامة وقيام الإسماعيلية الطيبية"، *Oriens*، ٤ (١٩٥١)، قسم ٢، ص ١٩٣-٢٥٥؛ أعيد طبعها في ستيرن، *History and Culture in the Medieval Muslim World* (لندن، ١٩٨٤)، المقالة XI.

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة": اجتماع الضدين المفارقين في كتاب الشهرستاني "مجلس مكتوب... در خوارزم"

ليونارد لويسون

مقدمة

يعتبر عبد الكريم تاج الدين الشهرستاني، المولود سنة ٤٧٩ / ١٠٨٦-١٠٨٧ في منطقة الحدود الشمالية لخراسان في فارس،^١ أهم المتكلمين في التراث الفلسفي الإسلامي ممن عملوا على تجديد وتنشيط جدل الغزالي المناوئ لعقلانية ابن سينا المشائية.^٢ وكان قد حصل على تعليم شامل في العلوم الإسلامية، حيث درس في نيسابور مع تلامذة كبار متكلمي السنة من أمثال إمام الحرمين الجويني (ت. ٤٧٨ / ١٠٨٥) وتلميذه أبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥ / ١١١١). وشملت دراساته علوم التفسير والحديث والكلام على مذهب الأشعري. ودرس الفقه على يد أبي المظفر أحمد الخوافي، أحد تلامذة الجويني، واستكمل دراساته للتراث السني بحضور جلسات صفية لابن المتصوف المشهور أبي القاسم القشيري (ت. ٤٦٥ / ١٠٧٢).

من نيسابور، ومؤلف الرسالة في علم التصوف "التي ربما كانت أوسع ملخصات الصوفية المبكرة انتشاراً وقراءة"^٣. وشغل الشهرستاني خلال العقد الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي كرسيًا في المدرسة النظامية المشهورة في بغداد لمدة ثلاث سنوات. وكان من بين تلامذته الكثيرين عمّ المتكلم الشيعي البارز نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٣/١٢٧٤)، الذي سيواصل فيما بعد تدريس والد الطوسي أيضاً. وتولى الشهرستاني في العقد التالي منصباً في ديوان السلطان السلجوقي سنجر استمر فيه حتى تقاعده في قريته الأم شهرستان (التي تقع اليوم في جمهورية تركمنستان)، حيث توفي سنة ٥٤٨/١١٥٣.^٤

ويعتبر كتاب الملل والنحل* أكثر كتابات الشهرستاني شهرةً، وهو نوعٌ من موسوعة للأفكار الدينية والطوائف خصّصه لتحليل مختلف أنواع الأديان والفرق الدينية في العالم. ففصول الكتاب، كما لاحظ غاي مونوت، "بقيت بصياغتها الإجمالية المتأينة فريدة حتى القرن الثامن عشر. وهي تمثل ذروة توارخ الأديان عند المسلمين"^٥. وفيما يتعلق بالتقاليد الباطنية للإسلام، ربما يتجلى الجانب المهم لهذا العمل الموسوعي في مناقشته للطوائف والأديان غير الإسلامية، ولا سيّما الزرادشتية واليهودية والمانوية والصابئية والأديان الوثنية العربية، فضلاً عن فرق الهندوس ومفكريهم.^٦

وعلى الرغم من أن الجدل الحاد المناوئ للفلسفة، ولا سيما ما هو مضاد للعقلانية المشائية، يتغلغل في ثنايا معظم كتاباته، إلا أن أبرز هذه الهجمات تظهر في كتابه كتاب المصارعة (أو مصارعة الفلاسفة)، حيث كرّسه لنقض ابن سينا والردّ عليه.^٨ وبصفته من متكلمي الأشعرية، فإن أشهر ما كتبه الشهرستاني في هذا المجال هو كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام،^٩ الذي يتناول النطاق الكامل لما تختلف فيه الفرق والطوائف الكلامية المسلمة عن المنظور السنّي.

إن وجود وفرة من المصطلحات والأفكار والإشارات والتضمينات الإسماعيلية في كتاباته المتنوعة يبقى أمراً مثيراً للحيرة على الرغم من خلفيته القوية في علم الكلام الأشعري وارتباطه العلني والوفاي بالسنّة.^{١٠} وعلى سبيل المثال، كتب باحث إيراني معاصر يقول بخصوص تفسير الشهرستاني للقرآن، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار،^{١١} الذي هو أضحى مؤلفاته،^{١٢} ويُعتقد أنه "يساوي، بل ويتفوق أحياناً على، تفاسير

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

الطبري أو الرازي من حيث الدقة والشمولية وقدم المصادر المقتبسة وتنوعها:

إن دراسة هذا الكتاب تؤدي إلى تعرّف المرء عن قرب بالأفكار الأساسية لهذا المفكر العظيم، وتتيح له المجال للتخمين بأنه تحت غطاء علم الكلام الأشعري والشافعي كان على معرفة بتعاليم وتأويلات الطائفة الإسماعيلية.^{١٤} ... ومن المحتمل أن يكون الشهرستاني قد اتبع طريقته، حتى ولو لم يسمح لنفسه بالظهور علناً كأحد أتباع المذهب الإسماعيلي.^{١٥}

وإنه لأمر هام فيما يتعلق بذلك ملاحظة أن المتكلم الشيعي نصير الدين الطوسي قد أشار إليه في كتاب ترجمة ذاتية له بعنوان سير وسلوك بلقب داعي الدعاة،^{١٦} وهو لقب إسماعيلي يعني "الداعي الأعلى أو الأكبر". إن ارتباط الشهرستاني بالإسماعيلية، حتى ولو كان ذلك على أساس من هذا الزعم لوحده، يعتبر أمراً مؤكداً وخارج نطاق الشبهات بالنسبة للكثير من الباحثين،^{١٧} على الرغم من أن البعض لا يزال "يتعامل مع هذا الأمر بحذر"،^{١٨} بينما زعم آخرون أن ذلك كان لقباً "فخرياً فقط".^{١٩} لكن الحقيقة تبقى أنه على الرغم من سنيته الشافعية ومرتبته العالية في الجماعة السنية، فإن ثمة إشارات إلى ميول له محددة نحو جوانب من العقيدة الإسماعيلية وفكرها موجودة في ثلاثة من أعماله الأدبية - تفسيره للقرآن، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار، وكتاب المصارعة، ومجلس مكتوب. وعلى أساس من هذه الأعمال جاء تعليق ويلفريد مادلونغ وتوبي ماير الرزين الذي يرى أن من الممكن وصف "بعض معتقداته وفكره الديني" بأنها إسماعيلية.^{٢٠} غير أن دراسة مصطلحات الشهرستاني ومقارنتها بمصطلحات مؤلفين آخرين تأثروا وأثروا به - ولا سيما مؤلفين من أمثال الغزالي والطوسي -، التي ستضع حداً لمسألة إسماعيلية الشهرستاني، لا تزال غير موجودة.

تصنيف الشهرستاني لشخصيتي موسى والخضر

يتضمن العمل الوحيد للشهرستاني باللغة الفارسية، مجلس مكتوب شهرستاني منعقد در

خوارزم (أو محاضرة عامة في مجلس عقده الشهرستاني في خوارزم)، تفسيراً باطنياً مطوّلاً لمعنى قصة موسى والخضر الواردة في القرآن (السورة ١٨، الآيات ٦٥-٨٢).^{٢١} وهي إلى حد بعيد من أكثر التفاسير عمقاً وإشراقاً وجمالاً لحكاية أعرفها، وتتفوق في براعتها على أي تفسير نثري أو شعري في الموضوع كتبه أي من المتصوفة حتى هذا التاريخ. ولا يوجد للروحانية العميقة المتأملة للصورة التي رسمها الشهرستاني لموسى والخضر، ولا لبصيرته النبوية، على مبلغ علمي، ما يقابلهما ويساويهما في التفاسير الأخرى لهذه الحكاية في اللغة الفارسية.^{٢٢} وبأخذ هذا العمل شكل المناقشة الحوارية في المفهوم الأفلاطوني، كالحوار بين سقراط وبعض المُجادلين الآخرين، حيث يلعب الخضر هنا دور سقراط. ومن الممكن في الأدب الفارسي مقارنة هذا المقطع بالصورة الرائعة التي رسمها رشيد الدين ميبودي لقصة آدم والملائكة القرآنية في تفسيره للقرآن، كشف الأسرار، وبالرواية الإخبارية للخرافة نفسها التي أوردها أحمد السمعاني (ت. ٥٣٤ / ١١٤٠) في كتابه روح الأرواح.^{٢٣} ويقوم، في الوقت نفسه، بافتتاح مشاهد جديدة يكاملها أمام القارئ حول معاني بعض المصطلحات مثل الزمن والخلود والاثم والعقاب والنبوة والزهد إضافة إلى جملة أخرى من الموضوعات. وتوضح الرسالة، ضمن موضوعاتها الرئيسية، مفاهيم الخلق والأمر ودور الملائكة في هرمية الكون ومراحل التطور الإنساني المتنوعة وأدوار النبوة.

إن قصة تلمذة موسى الفاشلة للخضر الواردة في القرآن (١٨ : ٦٥-٨٢) معروفة جيداً ولا نحتاج لتكرارها هنا.^{٢٤} ويكفي القول، لأغراض المقالة الحالية، إن ثمة عدة مواضيع أساسية تظهر في الرواية القرآنية جرى تقديمها بصورة مختصرة وساخرة إلى حد ما، ثم قامت فيما بعد مجموعة كبيرة من المؤلفين من مختلف المذاهب الفلسفية والكلامية والصوفية الإسلامية بحل رموزها وعرضها بتوسع أشمل. والمواضيع الستة الأهم من بينها، التي يتفق المؤلفون المسلمون كلهم تقريباً في الإشارة إليها عندما يفسرون الحكاية، يمكن ترتيبها في بنود تحت العناوين التالية:

١. العلم الباطني [اللدني]: يعتبر الخضر العارف الكامل المالك لعلم الباطن (العلم اللدني)، أو المعرفة بالإلهام الإلهي، والبارع فيه، كما يقول القرآن: ﴿عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (١٨: ٦٥).

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

٢. تصنيف الشخصية: يمثل موسى والخضر في النصوص الفلسفية والصوفية الإسلامية صنفين من الشخصية المحددة والموحدة: المتكلم [عالم الدين] العقلاني مقابل الولي الملهم. وهكذا يكون الخضر رمزاً للعلم الإلهي الملهم الذي يسمو فوق الزمان والمكان والسببية، بينما يمثل موسى العقل المشائي المحدود بقيود شريعة عقلانية تفرق بين الشعر وعلم الكلام الديني.

٣. في سيكولوجيا الصوفية، يمثل موسى العقل الإنساني والخيال والتمسك المركزي بحكم الشريعة والنوبة، بينما يرمز الخضر إلى الإلهام الإلهي والبصيرة السامية للمخيلة الميتافيزيقية والزهد والإيمان الباطني ودين الحب.

٤. المرشد الروحي: يرمز الخضر إلى المرشد الروحي من الدرجة الأولى، سواء أكان هذا المرشد هو الإمام/الحجة الإسماعيلي أم الشيخ الصوفي؛ بينما يمثل موسى المريد التابع للإمام/الحجة أو الشيخ.

٥. السلوك المتناقض: إن سلوك الخضر المتناقض وأفعاله المسببة للصدمة تُفسر دائماً بصورة مجازية باعتبارها تعبير عن معانٍ روحية تُفك رموزها بطريق التأويل.

٦. الخلود والعزّة عن الزمنية: نجد في عدد من تفاسير الحكاية أن الخضر يمثل علم الأبدية الذي يتجاوز المهل الزمنية ويحلّق خارج النطاق المتقلب والمؤقت لكل ما هو ماضٍ وحاضر أو آتٍ [في المستقبل]. وطبقاً للأسطورة فإن الخضر خالد لا يموت لأنه شرب من ماء الحياة في أرض الظلمة، وهو مماثل تقريباً للنبي إلياس (إيليا).

على الرغم من وجود الموضوعات الستة كلها في رواية الشهرستاني الإخبارية، إلا أنه لا يتسع المجال هنا لاستعراضها جميعاً في هذا الفصل، ولذلك فإن المواضيع ذات الصلة المباشرة الأكبر بالموضوع قيد المناقشة فقط هي التي سنتناولها فيما يلي. ويصبح من الضرورة بمكان تقديم لمحة عامة عن المفاهيم الثيولوجية/التيوصوفية الأساسية السبعة التي تبرز في مخطط الشخصية الذي رسمه الشهرستاني لشخصيتي موسى والخضر في كتابه مجلس. ونعتقد أن الملخص التالي يجب أن يوفر تبويماً مفيداً في بنود للمواضيع الأساسية التي يتناولها النص:

١. يمثل موسى وجهة نظر واضحة المعالم تقوم على مركزية الشريعة وتحاول

عبثاً أن ترن أفعال الخضر بميزان الشريعة الإسلامية حصرياً، مفترضة أن الظلم يتقرر بالمعصية، والاستقامة بإطاعة تلك الشريعة فقط.

٢. يعيش موسى في عالم الشك والشبهات بينما يقيم الخضر في عالم اليقين.

٣. يعيش موسى عالماً زمنياً ضيقاً ينقسم مجازياً إلى ماضٍ وحاضرٍ ومستقبل. ومن وجهة نظر الخضر، فإن مثل هذا التمييز ليس له صلة بالموضوع لأنه يرى أن الماضي والحاضر والمستقبل كلها تشكل "شيئاً واحداً". ويزعم الخضر أن الزمان والمكان يطيعان ما يأمر به، ويقول إن الأحكام التي يصدرها لا يمكن إخضاعها لشروط زمانية أو مكانية.

٤. وُلد علم الخضر في عالم الضدين المفارقين حيث النقائض تتعانق وتسير الواحدة مع الأخرى مُشِعةً إياها جنباً إلى جنب. أما عقل موسى فهو أعمى وغير قادر على فهم كيف باستطاعة قوة الحب الإلهي الموحدة طمسُ هذه النقائض بحيث لا تقوم تناقضات الخضر هذه إلا بإثارة المزيد من السخط والحيرة في نفسه.

٥. اعتمد حكم الخضر على المعرفة الإلهية المسبقة، وقام تعليمه على التأويل الباطني الرمزي الذي منحه بصيرةً في الفحوى الأصلي لكل كلمة أو فعل والقصد منه. فقد سبق لجميع الأحداث أن أصبحت محققةً ومفروغاً منها، كما يقول الخضر، الذي يرى كل شيء داهم وفي حالة الاستئناف أو البدء بالفعل كما لو أنه قد حدث - إذ إن المستقبل والمَاضِي إنما هما تقسيمات وهمية لبُنية مؤقتة غير قابلة للتقسيم.

٦. بالنسبة لموسى، لا يبدو أن هناك قيم أخلاقية واضحة وصريحة تشكل قاعدة تقوم عليها أحكام الخضر. ويشرح الخضر موقفه بطريقة تعبّر عن العصمة من الخطأ على النحو التالي: "في عالم اللاسببية تصدر الأحكام دون وجود أسباب تؤسس لها؛ وصدور الأحكام يكون وفقاً للأمر (أو الفرمان)". وينى مصطلح "أمر" أو "فرمان" (أي الأمر الإلهي) في معجم الشهرستاني على مصطلحات كل من الغزالي والإسماعيليين، وهذا ما يُشيرُ إلى عالم خارج نطاق المكان والخلق، أي الموطن الأصلي للروح الإلهية، وهو عالم روحاني يتكون من العقول العلوية.^{٢٥} وتجري مقارنة

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

هذا العالم دائماً بعالم الخلق^{٢٦} المادي المتقلب، عالم السبب والنتيجة الذي يبقى موسى محصوراً فيه.

٧. تتعلق نظرية القرارين أو الحكمين، كما فصلها الخضر لموسى، بعالم الصيرورة في المقام الأول، وهو عالم داهم أو مُستأنف، إلا أنه يجب أن يتحقق بحيث تكون أحكامه مبنية على الشريعة. ويتعلق الحكم الثاني بما هو مُقدَّر مسبقاً في الأبدية حيث تكون الأحكام مبنية على علم عزّاف مسبق بالقيامة. وطبقاً للحكم الثاني، فإن جميع الأفعال والأحداث الزمنية أو المؤقتة قد مرت بمراحل المعالجة والتفصيل والتحقيق لتصبح بحكم "المفروغ" منها والمكملة. ويعتبر مصطلحا "مفروغ" و"مُستأنف" من المصطلحات المعروفة جيداً في المعجم الإسماعيلي. فقد أشار جلال بدخشاني إلى أنّ

مصطلحي "حكم مفروغ" و"حكم مُستأنف" هما مصطلحان يتعلقان بمفهوم الماضي الأزلي (أو المفروغ)، أي عالم القضاء والقدر، ومفهوم المستقبل اللاحق (أو المُستأنف)، أي عالم الإرادة الحرة. وطبقاً لعلم الكلام الشيعي، فإن البشرية تتخذ مكاناً بين هذين العالمين موطناً لها. ... [بحيث] يصبح تحقيق الكمال الروحاني للشخص مرتبطاً بنعمة من الله فضلاً عن الجهد الشخصي. ويكرّس الشهرستاني في تفسيره للقرآن فصلاً بكامله لشرح هذه المبادئ.^{٢٧}

وهكذا، فـ "المُستأنف" يدل على عالم الشريعة، الذي هو في حالة من التغيير والصيرورة المستمرين، بينما يُشير "المفروغ" إلى حكم القيامة التي سبق لها أن تحققت واكتملت عبر تقدير أزلي.^{٢٨} ويصبح موسى ممثلاً للحاكم المسلم الذي يحكم في القضايا متقيداً بأحكام الشريعة تحديداً؛ في حين يمثل الخضر الحاكم الذي يبنى قراراته على رؤية تتصل بقوانين الأبدية. وكما يوضح الخضر الأمر لموسى: "أنا حاكم تسود أحكامه على ما هو متحقق أزلياً، بينما أنت حاكم تسود سلطته على ما هو داهم ومُستأنف. أنا رجل التأويلات الروحانية، وأنت رجل التنزيل الظاهر. أنا أصدر الأحكام في الأمور الباطنية وأتولى شؤونها (الباطن)؛ ومهمتك تتناول الأمور الظاهرة (الظاهر)".^{٢٩}

روية الشهرستاني للزمن والأبدية والضدين المفارقين

يجد المرء، إلى جانب الصياغة الكلامية الشيعية الشديدة لكتاب المجلس،^{٣٠} قدراً عظيماً من المصطلحات التقنية الإسماعيلية؛ بل وفيه الكثير من نفس المصطلحات التي تظهر فيما بعد في نص كتاب الطوسي الفلسفي الإسماعيلي العظيم تصورات (أو روضة التسليم).^{٣١} وأهم هذه المصطلحات التي وردت في البند السابع أعلاه هي "مفروغ" و"مستأنف"، وكلاهما متعلقان بنظرية الحكمين. فالمفروغ يشير إلى الحكم الأبدي الذي سبق لله أن فضله وحققه وأنهاء بصورة حاسمة، بينما نجد في نطاق المستأنف أن كل شيء كان مقدراً، وسبق له من ناحية حرفية أن "مرّ بمرحلة القيامة"، ولذلك فإن كل شيء، متقلب في هذا العالم، الذي هو تلك الدرجة من الظهور أو البرور في عملية الكينونة (أو المستأنف) التابعة لعالم القوانين الإنسانية.^{٣٢} وفي تفسيره للقرآن يقارن الشهرستاني بين التفسير الظاهري والتفسير الباطني أو التأويل. ويلاحظ أنه بينما يركز التفسير الظاهري على أمور زمنية مؤقتة مشروطة بأحداث لا تزال في الجريان (مستأنف)، فإن علم التأويل يركز على الأمور الباطنية، التي هي المعاني النموجية أو الحقائق المعقولة المتعلقة بحقائق التدبير الأرية التي سبق أن اكتملت وتمّت و"أغلقت" (مفروغ).^{٣٣}

فإذا ما تفحصنا بنية الحقيقة الواقعة والزمن/الأبدية، كما لحصها كتاب المجلس، لوجدنا بالجملة ثلاثة عوالم:

١. الأول يتصل بعالم الصيرورة (مستأنف) حيث يخضع كل شيء لعالم الزمن الظاهر، وللتناج فيه أسباب، والأجر يستلزم وجود عمل سابق، والخطيئة تستوجب العقاب.

٢. العالم الثاني خالد وأزلي بلا زمن يدعو الشهرستاني "عالم اللاسببية" (عالم بي سبي). والقيامة في هذا العالم سبق لها أن وقعت وحصلت.

٣. أما العالم الثالث والأخير فيتصل بما اصطلحت تسميته بـ "الضدين المفارقين" لأنه لا يمكن تفسيره إلا بصور سورالية غالباً ما تكون سخيفة في حرفيتها أو تأخذ شكل الأضداد الأدبية أو العبارات الخالية من الإحساس، أي ما نصفه بالمتناقضات. ويستخدم "الضدان المفارقان" لغة رمزية خشوعية مستمدة من الكتب المنزلة والشعر

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

للتعبير عن لغة طبيعية من العلم الروحاني تُعتبر، بالنسبة لفهمنا العصري على الأقل، عمياء تجاه لغة الخرافة والرمز، وتربّت على مادية التنكر للمعتقدات البروتستانتية، فبدت بلا معنى.

الشكل I : الشهرستاني والضدان المفارقان

عوالم الشهرستاني الثلاثة في الزمن والأبدية:
الظاهر والباطن والضدان المفارقان

أولاً: عالم السببية (عالم -ى سبب)

تعاليم شريعة موسى (تعليم ظاهر شريعة)
عالم الأسباب والنتائج
العمل والأجر - الإثم والعقاب
التغير الوقتي والضرورة وقابلية التحول
حكم مستأنف كون مشابهات حكم ظاهر
قاضي شريعة = مرد (صاحب) تنزيل = موسى

ثانياً: عالم اللاسببية (عالم بي سببي)

علم الخضر الباطن (تأويل باطن قيامة)
عالم الأمر والتدبير الإلهيين
أجر بلا عمل، النضج المنسجم للأفعال
الأحوال الثابتة للأبدية اللازمنية
حكم مفروغ كون مبانينات حكم باطن
قاضي قيامة = مرد (صاحب) تأويل = الخضر

ثالثاً: عالم الضدان المفارقان: التعارض المتوافق للزمن والأبدية

الملاك: نصف من نار ونصف من ثلج

الغزال: نصف مطبوخ ونصف نيء

يستخدم الشهرستاني مجموعتين من الكلمات المتناقضة لوصف هذا العالم. الأولى تتعلق بصورة عند النبي عن ملاك نصفه من نار ونصفه الآخر من ثلج. ومع ذلك، النار لا تُذيب الثلج ولا الثلج يُطفئ النار، فالله هو من جمع بين النار والثلج ووجدهما. الصورة الثانية، التي يقرنها بصورة صريحة بالصورة الأولى، هي لغزال حي، نصفه مطبوخ والنصف الآخر نيء. فالخضر قادر على الأكل من الجانب المطبوخ، لكن موسى لا يستطيع ذلك، فهو مضطر لإشعال نار لنفسه لطبخ الجانب النيء.^{٢٩} إن شرح الشهرستاني للضدين الخاصين بالملاك في كتابه مفاتيح الأسرار يندرج في هذا السياق وهو جدير بالاعتباس:

[بمعانية] صورة الملاك، الذي نصفه من نار ونصفه من ثلج، [يجب أن يُفهم أن] الجانب الناري يتعلق بما قد سبق وتحقق وأصبح "مفروغاً"، بينما يتعلق الجانب الثلجي بما هو لا يزال يخضع لعملية الصيرورة (مستأنف). وكما أن النار لا تُذيب الثلج ولا الثلج يُطفئ النار، كذلك، فإن حُكم ما قد سبق وتحقق وأصبح مفروغاً لا يُطل حُكم ما هو لا يزال في عملية الصيرورة. ولذلك قام نبي الله بنقل تخمينات وتأويلات [قال بها كل من أبي بكر وعمر] إلى ذلك "الملاك". ثم عندما توسّله لوضع المسألة وطرحها مباشرة [بعد صدور حكم النبي]، سأله: "إذا ما تمّ الانتهاء من المسألة وتسويتها، فلأجل من يكون العمل؟" فأجاب: "اعملوا فكل شيء ميسر لما خُلِقَ له". وهكذا، فقد حكم في صالح كلا حكميهما، لأن قوله "اعملوا" يُشير إلى حكم ما هو لا يزال قيد الصيرورة، وقوله "كل شيء ميسر لما خُلِقَ له" يُشير إلى حكم ما قد سبق وتحقق وأصبح مفروغاً منه.^{٣٠}

وباختصار، لا نستطيع التعبير عن طبيعة عالم الخضر إلا من خلال التناقضات والأضداد

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

المفارقة. فالتناقض الخاص بالغزال، جانب مطبوع وجانب نيء، يصور حالة الخضر أحسن تصوير. إذ يرمز الغزال نفسه إلى اللحظة الحاضرة التي تصبح ماضياً بسرعة يصعب على البشر الإمساك بها؛ والجانب النيء هو الماضي الذي يبدو غير مطبوع ولا يمكن أكله بأي حال من الأحوال؛ بينما يمثل الجانب المطبوع المستقبل الذي سبق أن أصبح ناضجاً وجاهزاً للاستهلاك بالنسبة للإنسان الخالد، أي الخضر. ويبقى موسى نبياً مقيداً بالماضي لا يفهم ما يجري حوله، بمعنى أنه لا يستطيع اللحاق (بالماضي الهارب للغزال) أو اللحظة الحاضرة، ويتدنى فهمه إلى مستوى أقل عندما يتعلق الأمر بالجانب المشوي من شمس الأبدية البازغة، حيث يكون قد سبق للمستقبل أن تحقق [وأصبح مفروغاً منه].

ويجب التشديد، في السياق الأكبر لعالم التصوف، على أن عالم الأضداد هذا مألوف أيضاً في أدب الزهد، وخاصة الإسباني الكلاسيكي منه. وقد عبرت القديسة تيريزا أوف أفيللا (ت. ١٥٨٢)، الزاهدة الكارمالية المشهورة، عن الارتباط بين نار عاطفة العاشق الإلهية وماء دموع حزن العاشق على النحو التالي:

إذا ما كان الماء المتساقط على نارنا آتياً من السماء، فإنه لن يُطفئها؛ بل سيزيد أوراها. فالنار والماء ليسا بضدين، ولكنهما يخرجان من نفس المكان. فلا تخش أن يقوم عنصر منهما بتدمير الآخر؛ إذ على العكس من ذلك، فكل واحد منهما سيساعد الآخر في تحقيق تأثيره. وماء الدموع الحقيقية - الدموع التي تُذرف أثناء الصلاة الحقيقية - هو هدية ملك السماء، وهذا الماء يجعل النار تشتعل بلهب أقوى وأكثر ديمومة. والنار، بدورها، تساعد الماء في جعله أكثر برودة. فيا الله! كم هو جميل ورائع أن تقوم النار بالتبريد.^{٣٦}

إن ميل الخضر/ الشهرستاني إلى هذه المتناقضات الأدبية يتمثل بالمقطع التالي:

أنا [الخضر] أقيم في عالم اللاسببية (عالم بي سببي)، حيث أنني مفوض بتمثيل ما هو مطبوع وناضج. وأنا أعمل كمبعوث لذلك الذي كان قد تحقق أبدياً (نيابت -ى مفروغ)، ولهذا أطلب أن يكون طعامي

مطبوخاً. إن كل الأفعال وكل المسائل في عالمي هي محكمة ومقوَّاة. وجميع الأشجار مثقلة بالفاكهة، وكل تلك الفاكهة ناضجة وبالغة. وجميع الكائنات موجودة من سابق. لقد سبق لجميع العقول أن أصبحت مكتملة التطور والنضج. وجميع النفوس وصلت ذروة كمالها. وحققت جميع الأمزجة الانسجام والتوازن...

حكاية الشهرستاني الرمزية لموسى والخضر: بين الإسماعيلية والصوفية

لا جدال في أن تحليل الشهرستاني لحكاية موسى والخضر في كتاب المجلس قد اعتمد على العقائد الإسماعيلية إلى حدٍّ كبير. وكانت ديان ستايفرولد محقة تماماً في مجادلتها بأنه "من أجل فهم المعنى العميق لهذه الحكاية لا بد من فهم مكانة الخضر في الفلسفة الإسماعيلية النزارية. عندها سيصبح كل شيء واضحاً في عرض الشهرستاني".^{٣٧} وتُفصّل في هذه الأطروحة الأساسية على النحو التالي:^{٣٨}

يحتل الخضر في الإسماعيلية النزارية مرتبة "الحجة"،^{٣٩} بالمقابلة مع النبي (أو الناطق). و"حجة الإمام" معصوم.^{٤٠} فعلمه من طبيعة إلهية لأنه ينتفع من "التأييد"^{٤١} الإلهي. إنه مظهر "العقل الكلي" في العالم المادي. ولهذا السبب وصف الشهرستاني الخضر بأنه خارج حدود الزمان والمكان، وأن حكمه يقوم على العلم الإلهي والمشئنة الإلهية، باعتباره حاكم العالم المُنجز لأن جوهره كامل كما "العقل".^{٤٢} وغالباً ما جرى ربط مستوى العقل في هرمية الإسماعيلية الفاطمية بالكلمة الإلهية.^{٤٣}

ولقيت نظرية الإمام الطاهر الإسماعيلية وشيئيه الروحاني الذي يليه مباشرة، أي الحجة، مزيداً من التفصيل في الأعمال الإسماعيلية النزارية العقائدية من فترة أُنجدان في إيران، وخاصةً في رسالة فصل دَر بيان شِناخت إمام لخير خواه هراتي (ت. بعد ٩٦٠/١٥٥٣). فالحجة يظهر في هذا الكتاب بمظهر "الشيخ (أو البير) المتصوف المقدس".^{٤٤} وهو

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

معنى صراحةً من أتباع أي من الفرائض الشرعية، بل إن جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة التي يمثلها يكمن في حقيقة أنه "مُعْطَلٌ تماماً من ممارسة فرائض الشريعة".^{٤٥} وسلوكه في هذا المجال شبه مميز بأخلاقيات الخضر المتناقضة المذكورة في الرواية القرآنية. لكن، وعلى الرغم من أن المعادلة القائلة إن الخضر يساوي الحجة الإسماعيلية قد تكون صحيحة بالمعنى المذهبي للكلمة، فإن تفسير رؤية الشهرستاني لشخصية الخضر الباطنية على أنها بكاملها حكاية رمزية إسماعيلية تنكيرية لمريدين بارعين في الهرمية الصوفية، كما أمل أن أوضحها فيما يلي، إنما هو تقييد مبسّط للمجال الواسع والعالمى لإشارات الشهرستاني الثيوصوفية. فالعقائد الباطنية الإسماعيلية لا تشرح حقيقة كل التفاصيل الواردة في الصورة التي رسمها الشهرستاني لثيولوجيا الخضر الأبوفاتية [أي القائمة على فهم الله بنفي الصفات عنه]. وعلى الرغم من الدليل الثابت والهام الذي تقدم به بعض الباحثين كفرهاد دفتري^{٤٦} وديان ستايغرولد لإثبات أن "الشهرستاني كان ينتمي بوضوح إلى التقليد الإسماعيلي النزاري"،^{٤٧} بحسب تعبير الأخيرة، إلا أن ما تُسمّيه بـ "التلون الصوفي" لشخصية الخضر هو أمر لا يمكن إنكاره.^{٤٨} وجدير بالذكر في هذا الصدد أن المؤلفين الإسماعيليين اللاحقين من الفترتين المغولية والتميمورية نسجوا بكثافة على الأفكار والشعراء المتصوفة من أجل تدعيم معتقداتهم الخاصة وشرحها، وهو ما يمكن رؤيته في اقتباسات خيرخواه هراتي الخاصة للعديد من أبيات المثنوي^{٤٩} الشعرية لجلال الدين الرومي المتعلقة ببيان تفوّق الخضر على موسى عندما يحاول شرح الفكرة الإسماعيلية القائلة إنه يجب تفسير جميع الإشارات إلى الأنبياء وإلى الجنة في القرآن بصورة مجازية لتفيد معنى الإشارة إلى الحجة.^{٥٠} وبما أن تأويلات الشهرستاني لشخصية الخضر وموسى قد تلونت بشدة بصور مسبقة وراثة لهاتين الشخصيتين في التقليد الصوفي الفارسي، فإنني سأقوم فيما يلي بلفت الانتباه بإيجاز إلى بعض هذه الصور مقتبساً ما يعرضه الشهرستاني نفسه، حيثما كان ذلك ممكناً، بينما أذكر المواضيع الستة المذكورة أعلاه، التي استخدمها مفسرو الحكاية من المسلمين.

فيما يتعلق بموضوع "تصنيف الشخصية"، نجد أن كتاب المجلس للشهرستاني حدّد علم موسى وميزه بأنه مقيد ومحدود بمسائل فقهية تتصل بالشريعة، وهذه وجهة

نظر لم تكن خاصة به، وإنما اشترك بها مع العديد من أوائل المتصوفة كابني عبد الرحمن السُّلَمي (ت. ٤١٢ / ١٠٢١)،^{٥١} إضافةً إلى متصوفين من الفترة الكلاسيكية المتأخرة كابن عربي (ت. ٦٣٨ / ١٢٤٠) بشكل خاص.^{٥٢} وهكذا يظهر موسى وكأنه يمثل وجهة نظر ظاهرية وحرفية بحثة للتزليل، بينما يتصف علم الخضر، "هذه الشخصية المبهمة"، بأنه علم "يطلق الأحكام ويتحكم بالحقيقة الداخلية الباطنة للأشياء". وكما يقول الخضر لموسى معلناً: "أنا صاحب التأويل (مردِ تاويلام)؛ وأنت صاحب التزليل (مردِ تنزيل)".

وفيما يتعلق بموضوع المرشد الروحي، فإن ادعاء الشيخ الصوفي، في التقليد الصوفي الفارسي، العصمة بالقياس مع تلاميذه يستقي مباشرةً من نفس السورة والآيات القرآنية المتعلقة بحكاية موسى والخضر، أي السورة ١٨ والآيات ٦٥-٨٢.^{٥٣} كما أنه يتمتع بوظائف كونية تذكرنا بمفهوم الإنسان الكامل في الصوفية، وهو الإنسان الذي عرّفه ابن عربي بأنه "مجمع البحرين" (أو مكان التقاء البحرين، القرآن، ١٨: ٦١).^{٥٤} وتناقض هذه العقيدة التقليدية الحقيقة المتناقضة القائلة إن الخضر يحتل مركزاً في الهرمية الصوفية الباطنية يعلو مرتبة ودور الشيخ أو البير أو المرشد الصوفي، بقدر ما هو السيد الأعلى لجميع أولئك الذين يرفضون تبني - أو يزعمون تحت عباءة توليتهم أنهم قادرون على الاستغناء عن - أي شيخ إنساني بالعودة بارتباطات طريقتهم إلى الوراثة عبر التاريخ إليه مباشرةً.^{٥٥} وهكذا، فهو الشخصية الأولية الوحيدة في تاريخ الصوفية التي تقف خارج التقليد الديني المتراكم للإسلام، حيث فناؤه سابق للقواعد المعيارية لعلوم النبوة وخلوده يتجاوزها. ولهذا السبب فهو ليس بشخصية يسهل دمجها في التقليد العقائدي الصوفي. إنه يحوم بالأحرى في فضاء متخيل خارج نطاق التسلسل الزمني، ومن هنا كان حضوره التناقضي يتغلغل في مجمل التاريخ الديني للصوفية الإسلامية.

ومع ذلك، أعتقد أنّ من الخطأ المجادلة - كما فعل ماسينيون - بأن مركز الخضر العالي بصورة فريدة في الصوفية يسمح للمتصوف بالاستغناء عن النبوة^{٥٦} بشكل كامل، ما دام معظم الصوفيين كانوا حذرين في الإشارة إلى السخف الثيولوجي لوجهة النظر التي تُفسّر تفوق الخضر وسموّه على موسى بأنه يتضمن السمو القديم لدورة "الولاية"

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

الصوفية على تقليد "النبوة". وكما يقول أبو نصر سراج الطوسي (ت. ٣٧٨ / ٩٨٨) في كتابه كتاب اللمع:

للأنبياء فهم لرتبة الرسالة والنبوة بينما ليس للأولياء مثل هذه الخبرة. فحتى لو أن شعاعاً عقلاً واحداً من النور الموسوي شَعَّ على الخضر لكان أباده تماماً. غير أن الله لم يمنح الخضر هذه الدرجة، بحيث يسمع لموسى أن يصبح أنقى وأطهر وأسمى. جَاهِدْ كي تفهم هذه النقطة، بحيث يمكنك استيعاب كيف أن الولاية تستمد كامل إضاءتها من أنوار النبوة، التي قد لا تستطيع الحصول عليها أبداً. ولذلك، كيف يمكن اعتبار الولاية متفوقة على النبوة على الإطلاق؟^{٥٨٩}

النقطة التي وصل إليها سراج الطوسي هنا هي أن الإذلال الظاهري لموسى كان بالفعل نوعاً من الترقية الباطنية - وقد يتذكر المرء هنا بعض شيوخ الصوفية كبايزيد، الذين أفروا أنهم قد تلقوا جواهر من الحكمة الصحيحة من قطط أو كلاب، مع أن أحداً منهم لم يحلم حتى بإدخال أسماء وتراجم مثل هذه المخلوقات إلى جانب الشيوخ أنفسهم في كتب التاريخ. وبالمثل، مهما تكن فضائل الولاية التي تفصلها عن - وأحياناً تضعها فوق - النبوة، فإن الصفات المتفوقة للنبوة تضعها في خلفية أي فضائل شاملة يملكها الولي.

ثمة تفسير مشابه تقدم به رشيد الدين ميبودي (ت. ٥٢٠ / ١١٢٦) بعد ذلك بقرنين من الزمن، وذلك في تفسيره الصوفي الشهير للقرآن، عندما فُسِّر الآيتين ٦٥-٦٦ من السورة ١٨ بهذا الشرح:

حذار! لا تخيل أنه بسبب إعادة موسى إلى المدرسة ليكون تلميذاً للخضر فقط، أصبح الخضر بالقياس هو الأفضل. فهذا ليس بالسبب قطعاً! وأبداً! إذ لم يوجد نبي - غير محمد - تمتع بمثل هذه الوضعية الشمولية ولا بالقرب الداني من الله كما كان موسى. ومع ذلك، فقد قام الخضر بدور كور الحداد لتحقيق الانضباط الزهدي لموسى. وهذه الحالة تشبه حالة من يريد تنقية الفضة، فيشعل ناراً لهذا الغرض في وقد

كور الحداد بحيث تظهر الفضة على النار التي تحتها في الموقد - وليس
نار الموقد على الفضة.^{٥٩}

وفيما يتعلق بموضوع "العلم الباطني" في الصوفية الإسلامية، فإن أهم جوانب فضائل الخضر هو حقيقة أن العلم الذي يقوم بتوصيله يتصف دائماً بغرابة وتناقض خاصين، ولا سيما عندما تجري مقابلة علمه ومقارنته بالحقائق الشرعية والزمنية ذات الطروحات المركزية السليمة لأنبياء كالنبي موسى. وتقوم شخصيتا موسى والخضر، في سيكولوجية الصوفية على نحو خاص، بوظيفة المواضيع التي تمثل الاختلافات بين الموهبة الظنية التي تعمل بالوهم - والتي هي، كما يقول شكسبير، "ليست إلا أحماً يدفعنا إلى استعراض العادة الظاهرة بحثاً عن باطن الرجل"^{٦٠} - والفهم الغيبي القائم على الوحي والمُشرب بـ "الإلهام" الصوفي.^{٦١} وهكذا يُشخص الرومي اعتراضات موسى على الخضر بأنها نموذج للتشويهات التي تصيب الموهبة الظنية للإنسان: فقد ابتلي موسى بوهم غريب وتقدير ضعيف للأمور، ولهذا بقيت تبصّرات الخضر الأسمى مستورة عنه "على الرغم من كل براعته وفنونه (يا همّة نور وهنر)".^{٦٢} وفي دفاعه عن ذبح الخضر للصبي يقول الرومي معلقاً إنه ما دام الولي "متلقياً للوحي الإلهي ودعاؤه مُستجاباً (وحي وجواب)، فأي شيء يفعله أو يقوله هو جوهر الحقيقة". وحتى القتل يمكن تبريره بهذا الشكل باعتباره "يد الله (أو داسِتِ خُدا آست)".^{٦٣} وبالمقابلة مع الفهم الخاطئ لموسى المبني على التوهم، فإن المستوى الروحاني للخضر يطابق، كما يقول الرومي، الدرجة الروحية لنبوّة محمد (روح وحي)، التي هي خارج نطاق العقل الإنساني ومخفية عنه.

الشكل ٢: سيكولوجية الرومي لقصة موسى - الخضر^{٦٤}

[ورد ترقيم الفقرات على هذا النحو في النص دون تفسير لذلك]

٤- عالم اللوغوس (مرتب روح وحي)

العلم الباطن للتحقق الوهمي الاختباري (عالم تحقيقي)

من "موسى العقل" إلى "حضر القيامة"

تناغم أفعال الخضر المتنافرة ظاهرياً كما تفهمها روح النبي / الروح النبوية أو اللوغوس

علم خضر علم حال روح وحي محمد شهود عالم غيب

٣- عالم العقل (عالم عقل)

علم الظاهر التقليدي القائم على الاتباع التقليدي المتذلل للسلطة والسابقة الدينية (علم تقليدي)

عالم موسى المرتبك والمتحير بأفعال الخضر المتنافرة ظاهرياً
علم موسى روح يا جان حيواني حكم باطن

٢- عالم الروح الحيوانية (روح حيواني، أي أنيما بروتا)

روح حيواني جان مخفي

١- عالم الجسم المادي الفيزيولوجي (جسم ظاهر)

وجدير بالذكر اعتراضياً في هذا المقام أن هذه هي وجهة النظر نفسها تقريباً التي عرضها الشهرستاني (ومن بعده خير خواه هراتي الذي اقتبس مثنوي الرومي للدفاع عن رتبة "الحجة" باعتبارها مساوية لرتبة الخضر)^{٦٥} عندما أكد أن درجة الخضر الروحية جاءت من عالم اللاسببية (عالم بي سبي)، بحيث يستطيع قارئ الغيب البارِع إدراك العواقب قبل أن تصبح أسبابها المادية ظاهرة عملياً. وعندما يعترض موسى على التبرير الذي قدمه الخضر لقتله الصبي - وهو أنه قد قُدِّرَ له مسبقاً أن يصبح زنديقاً عندما يكبر (كيف لك أن تقرر وجود زندقة، أو أن تحكم بأن فعل شرك سيقع، عندما لا يكون فعل شرك بحد ذاته قد ارتكب بعد؟) - يأتي رد الخضر السريع بالقول إن العلم الذي يملكه يشتمل على كل ما قد قُدِّرَ الله وشاء، بغض النظر عن الزمن الماضي أو الحاضر:

في عالم السببية (عالم سبي) تحضر الأسباب قبل صدور الأحكام عليها،

أما في عالم اللاسببية (عالم بي سبي) فيكون صدور الأحكام دون أي أسباب (موجبة)؛ إنها تصدر وفقاً للأمر (أو الفرمان)؛^{٦٦} وهي تصدر وفقاً للعلم وطبقاً لترتيب المشيئة الإلهية. "فهذا ما قدرته المشيئة الإلهية لك، وهو ليس قولك. إنه بإرادتك الإلهية، من غير حظر أو تحريم". إن ما هو ظاهر ومعلوم قد قُدِّرَ مسبقاً منذ الأزل، وإن كل ما توجد نية لفعله قد تحدد مسبقاً بأمر.

ويعكس تحليل الرومي النفسي - الفلسفي لسلوك الخضر اللامعقول والمحير في هذا المجال صدى علم اللاهوت الفلسفي للشهرستاني:

لم يكن عقل النبي محجوباً عن أي شخص، لكن روح النبوة لم تكن قابلة للفهم من قبل أي نفس من النفوس. فكان لروح نبوته نموذجها الخاص من التوافق المتناغم الذي لم يكن مفهوماً للعقل بسبب تعظيمه وعلو شأنه الخاص. والرجل العقلاني قد يعتبر تلك الروح كنوع من الجنون في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى تصيبه بالحيرة والتشويش لأنها تمنعه من الفهم حتى يصبح هو هي. وتمائل هذه الحالة الانسجام والاتفاق المعززين لسلوك الخضر، الذي وقف عقل موسى أمامه حائراً. إن جميع أفعال الخضر بدت لموسى وكأنها تفتقر إلى الانسجام والتوافق، لأنه لم يكن لموسى الحال [التي للخضر].^{٦٧}

ويشرح الرومي هنا أن انسجام روح التنزيل أو الوحي (روح وحي مناسبها آست) التي يملكها الأنبياء ليست مرئية، بل ليست في الحقيقة في تناول أشكال الفهم العقلاني العادي.

في القسم العاشر من الفصل الثالث من دليل العقيدة الصوفية، مرصاد العباد، لنجم الدين الرازي (ت. ٦٥٤/١٢٥٦)، وهو عرض لنظرية الشيخ الصوفي - المرید التي أوحى بها رواية علاقة الخضر - موسى القرآنية، يجري تفسير افتقار موسى للبصيرة وللوعي النسكي بأنه عائد إلى الحرفية [في التفسير]. فالفهم الظاهري القائم على مركزية كلمة موسى لا يستوعب أن بعض الحقائق يجب أن تبقى خارج الوصف

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

بالنتيجة. إنَّ ما يشرحه حول العجز عن وصف رؤية الخضر الباطنية يبقى شيئاً مهماً تماماً بالنسبة لأغراض فهم رؤية الشهرستاني لثيولوجية الخضر الأبوفاتية على الأقل. ويؤكد الرازي أن ليس ثمة من شك بأن موسى قد تناجى مع الله مباشرة، وأنه قد سمع الله في الحقيقة وتكلم معه، وهذا هو سبب تكيته بلقب "كليم الله" في التقليد الإسلامي. وأشهر الآيات القرآنية العديدة التي تشهد على قدرة موسى على القيام بمحادثة خارقة للطبيعة تتعلق بالصورة الجامعة للتناقضات، صورة النار التي آنسها موسى من جانب الوادي الأيمن حيث سمع نداءً يقول: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ (القرآن ٢٨:٣٠). لكن، وبغض النظر عن استقباله مثل هذه الاتصالات الإلهية، يبقى موسى مفتقراً لرؤية الخضر الباطنة. ويفسر الرازي ذلك بالتصريح بأن مشاركته كانت لا تزال محجوبة بالكلمات والخطاب، فافتقرت بالتالي إلى الكمال. وكان تفوق رؤية الخضر مشتقاً، من جهة أخرى، من خصوصيتها المميزة وتساميتها على حرفية الوحي:

يجب أن يكون مفهوماً أن خطاب الله يتعدى نطاق الحروف أو الأصوات أو النطق. وما كان موسى قادراً على سماع الله إلا بواسطة الحروف أو الأصوات أو النطق. ولو كان قادراً على سماع الله من دون واسطة هذه الأشياء لما جاءه الأمر بالبقاء في صحبة الخضر.

إن لكلمة "واسطة" أهمية أساسية هنا. فثيولوجيا موسى تنتمي إلى الشكل الحرفي من الدين الظاهري؛ وهو يُجسّد، بالمقارنة مع الخضر، هبوطاً روحياً أو انحرافاً نحو عقيدة (دوغما) دينية أو تنزيل. ولهذا السبب يقوم خضر الشهرستاني بتوجيه اللوم إلى موسى لكونه مجرد "صاحب تنزيل" (مرد تنزيل)، شخصاً بقي ملتصقاً في المجال الأدنى من الدين الإيجابي، ولذلك فهو غير قادر على فهم المتناولات العليا للتأمل السليبي. ويشرح الرازي بصورة مشابهة هذا الجانب من محدودية موسى الروحية من خلال المقطع التالي الذي يُخبرنا فيه أن تفوق الخضر البارز في العلم يكمن في "خضوعه للتعلم من الحضرة الإلهية من غير أي واسطة" (تعلم علوم آزر حضرت بي واسطة)،

وأن ذلك [التفوق البارز] لا يمكن تحقيقه إلا إذا تم غسل الشوائب

والعيوب التي تلتطّخ جميع العلوم الروحية والعقلية والسمعية والحسية وتنظيفها من على صفحة القلب. إذ ما دام هناك أي أثر من أصناف العلوم تلك باقياً كعلامة على صفحة القلب، فإنه سيحتل القلب ويعيق قدرته على تلقي العلم بصورة مباشرة من الحضرة الإلهية بلا واسطة. ومع أن موسى كان قد اكتسب علم التوراة، إلا أن علمه كان لا يزال يتحصل بواسطة ألواح حجرية: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ﴾ (القرآن ٧: ١٤٥). ولذلك فإن إحدى المنافع التي تصيب موسى من البقاء في صحبة الخضر تكمن في جعله مستعداً لتلقي الكتابة الإلهية في قلبه مباشرة من الله من غير إزعاج نفسه بقراءة تلك الألواح الحجرية.^{٦٨}

وبكلمة مختصرة، فإن ما نستطيع استنتاجه من التفاسير الصوفية المتنوعة للقصة المقتبسة أعلاه (تفاسير السلمي والرومي والرازي) هو أن تفسير الشهرستاني لخرافة الخضر وموسى في كتابه المجلس يشترك في الكثير منه مع التأويلات الصوفية التقليدية. وحتى لو كان من الممكن إرجاع الكثير من مصطلحاته إلى مصدر إسماعيلي، إلا أن تفسيره يدين للثقافة النسكية للتقليد الصوفي الفارسي بالقدر نفسه الذي يدين به لثيولوجيا الإسماعيلية الكلاسيكية.

من خضر الشهرستاني إلى أمسيروس شيلي

قمتُ في القسم الذي مضى بلفت الانتباه إلى بعض التفاسير الصوفية الأساسية لشخصية موسى ذات الذهنية الحرفية الظاهرية وشخصية الخضر المبهمة وعلمه الباطني. كما أشرت إلى الكيفية التي تساعدنا بها مواضيع سيكولوجيا شخصيتيهما، الخضر كمرشد روحي وعلم الخضر الباطني والسيكولوجية الصوفية لكلتا الشخصيتين في التقليد النسكي الإسلامي، في فهم الصورة الأدبية التي رسمها الشهرستاني وحكايته المجازية لعلاقتيهما، وفي وضع كتابه، المجلس، من ثم ضمن السياق الأشمل للإسلام الصوفي. غير أن تبصّر الشهرستاني الخيالي في أفعال الخضر وأقواله ينتمي أيضاً إلى سياق فائق الأهمية من عالم التصوف والأدب المقارن الشامل الذي أودّلفت الانتباه إليه في هذا المقام.

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

لم نذكر في القسم الأخير، كما سيلاحظ القارئ المُدَقِّق، سوى القليل حول موضوع "خلود" الخضر في التقليد الصوفي. وسأسعى فيما يلي إلى التوجه إلى هذا الجانب من شخصيته في محاولة لإظهار لامحدودية زمان شخصيته كما تبدو في تخفيها تحت عباءة إيليا أو إلياس في شعر وليام بليك وشخصية اليهودي الجوّال الغامض المُسمّى أهسير يوس في قصيدة شيلي الملحمية "هياس". وسيكون من المفيد، من أجل التعريف بهذه المقارنات الأدبية، الإشارة أولاً إلى تفاسير هنري كوربان وكارل يونغ لهذا الموضوع، الأمر الذي سيساعدنا في فهم موضوع "خلوده" ضمن السياقين الفكري والروحي الشاملين.

ميّز الشهرستاني شخصية الخضر بأنها كينونة مفارقة ذات رؤية خالدة، وهي خارج حدود الزمان والمكان وتموضعة في عالم "القيامة". ويمثل الخضر البُعد الباطني للعالم البارِع الذي يفهم النص الديني من خلال تأويله الباطني. وكما يوضح هنري كوربان:

يُعرّف الخضر موسى بـ "علم القضاء والقدر"، فيكشف نفسه بهذا الشكل على أنه مستودع العلم الإلهي الملهم، الأعلى درجة من الشريعة؛ فيكون الخضر أعلى درجة من موسى بقدر ما يكون موسى نبياً موكلاً بمهمة تبليغ شريعة. وهو يكشف لموسى الحقائق الصوفية السرية التي تسمو على الشريعة على وجه الدقة، وهذا ما يُفسّر سبب تحرر الروحانية التي يدشنها الخضر من عبودية الدين الحرفي.^{٦٩}

أما كارل يونغ فيلامس في تعليقه على الآيات ٦٥-٨٢ من السورة ١٨ ربما أروع جوانب رؤية الشهرستاني لشخصية الخضر، وهي تحديداً موضوع "خلوده" و"مفارقته" أو "نزّهه" عن الزمن. كما يلفت يونغ الانتباه أيضاً إلى موضوع "المرشد الروحي" مؤكداً أن الوظيفة السيكلوجية للخضر تتمثل في كونه رمزاً للذات الحالدة الأسمى للمُلقّن: "إنه مماثل لآدم الثاني. ... إنه المستشار، والفاراقليط (الروح القدس)، والأخ خضر. ويتقبله موسى في جميع الأحوال باعتباره الضمير الأسمى ويتطلع إليه لتلقي العلم والإرشاد".^{٧٠} ويقرن يونغ الخضر بالسمة التي يعتني بها

موسى، والتي تركها وراءه في مجمع البحرين (القرآن، ١٨ : ٦١) أثناء سفره، وتمكنت بعد ذلك، وبطريقة غريبة، من البقاء حية وعادت إلى المحيط. ويعود الخضر إلى الظهور عند هذه النقطة المفصلية من الحكاية التي تجعله "مرتبطاً بطريقة غامضة باختفاء السمكة. ويبدو الأمر وكأنه كان هو السمكة. ... فمكان اختفاء السمكة هو مكان ولادة الخضر. ويخرج الكائن الخالد من شيء متواضع ومنسي، أي من مصدر لا يخطر على البال فعلاً. إن ذلك موضوع مألوف لمولد بطل، ولا يحتاج للتوثيق هنا".^{٧١} ويختتم يونغ القول بأن كلا الحكايتين في السورة القرآنية - حكاية موسى وخادمه (يوشع بن نون) وحكاية موسى والخضر - مرتبطتان بطقوس الموت والولادة من جديد. فيعمل الخضر كصورة مرتسمة للحس اللامحدود بالخلود الذي يتحقق خلال هذه التجربة:

يرتبط الحس الحدسي بالخلود، الذي نشعر به أثناء عملية التحول،
 بالطبيعة الخاصة بغياب الوعي. فهو غير ذي مكان ولا زمان. ... ويبدو
 لي أن الإحساس بالخلود له أصوله في شعور غريب بالامتداد في المكان
 والزمان.^{٧٢}

فإذا ما تركنا جانباً الاختلافات الثيولوجية الواضحة بين نموذج سيكولوجيا يونغ والميتافيزيقيا التقليدية الإسلامية، فإن موضوع الخلود الذي يلفت يونغ انتباهنا إليه يُسلط الضوء بوضوح على الأثر السيكولوجي الذي يختبره المرء وهو يقرأ ما كتبه الشهرستاني حول البعث الأدبي الدرامي الناجم عن التحليقات المرتفعة في الأعالي لتأملات الخضر في قوانين الأبدية التي لا تتفضل بالتواضع أبداً لحل المغزى الثافه والمعضلات الدينية لهذا العالم الدنيوي الزائل. ويستحضر الشهرستاني موضوع الخلود هذا في كتابه، المجلس، مستخدماً مصطلحات إسماعيلية نزارية، وناظراً إلى الخضر كبارع في "عدالة القيامة" الغامضة والخالدة، التي تحدث في آخر الزمان.^{٧٣} وبالمثل، فإن شخصية الخضر التي صوّرها الشهرستاني تقوم بوظيفة الرمز لخلود الذات (أو النفس)، كما افترض يونغ، في إشارة إلى موضوع علم الباطن الذي هو خارج حدود الزمان والمكان. ونقرأ، في مقطع رئيسي، كيف يوبّخ الخضر موسى

لتوجّهه الدنيوي المحض:

الأمس واليوم وغداً كلها دنيوية، وكلها تتعلق بالوقت. وأنت بالطبع، ولأنك رجل مُحدد دنيوياً ورجل "الأوقات"، تصدر الأحكام وفقاً "للأوقات". أما أنا فلست "رجل الأوقات": الأمس وغداً واليوم كلها شيء واحد بالنسبة لي. وكل ما سيظهر إلى الوجود في المستقبل هو سابق الحدوث بالنسبة لي. لقد سبق للطاغية الذي "سيأتي في المستقبل" أن زارني. وكُفّر ذلك الطفل، المقدر أن يحدث، قد سبق وحدث بالنسبة لي. والجدار الذي سيتهاوى قد سبق وانهار بالنسبة لي. ولذلك فانا لا أصدر أحكاماً وفقاً "للأوقات"، لأن الحكم الذي أصدره ليس حكماً دنيوياً؛ إنه يتنزّه عن الوقت. ويجب عليك قضاء سنة بكاملها مرتحلاً ومتجولاً كي تعثر علي، بينما أستطيع أنا أن أجذك حالاً، فانا أرتحل بلحظة واحدة من الشرق إلى الغرب. فالزمان والمكان يخضعان لأوامري. وأنا أتنزّه عن المكان والزمان، ولهذا فكل الأحكام التي أصدرها لا تخضع للشروط المكانية أو الزمانية، ولا تنتمي لما هو دنيوي.^{٧٤}

وبعد أن بُيّنَت، كما آمل، كيف يمكن ليونغ أن يُنير تفسير الشهرستاني لموضوع الخلود في هذه الحكاية، سأختم بالتحويل إلى نظير أدبي هام للخضر في الأدب الرومانسي الإنكليزي، الذي يُلقي المزيد من الضوء على هذا الموضوع. كان بيرسي بايش شيلي (ت. ١٨٢٢) أستاذاً بلا منافس في موضوعات الميثولوجيا والشخصيات الرمزية المعقدة، حيث يقف في معالجتها مع سبنسر وميلتون وبليك وكولريديج وكيّس في مستوى يعلو جميع الشعراء الإنكليز الآخرين باستثناء شكسبير.^{٧٥} وكان ذا معرفة عميقة بالتراث الأفلاطوني (حيث قام بترجمة كتاب سيمبوزيوم من اليونانية إلى الإنكليزية)، إضافةً إلى تضلّعه في أعمال العرفان الميثافيزيقي للهند والقبالة والهرامسة. كما تأثر بعمق بالشعر الصوفي الفارسي، حيث نظم قصائد قلّ فيها غزليات حافظ.^{٧٦} وهكذا، فإن ذلك كله يدخل في خانة مقارنة هذا

النوع من الهرمسية الأفلاطونية مع تقاليد العرفان الإسلامية كتلك التي للشهرستاني، إضافة إلى مؤلفات أخرى في التراث الصوفي. والمقارنات التي سُجِريها مناسبة على نحو خاص ما دامت الآيات التي ستقتبسها من شبلي نطق بها اليهودي المتجول [أو التائه] - أهسير يوس [أو أحشويرش] - الذي خلط المؤلفون المسلمون بينه وبين الخضر في بعض الأحيان.^{٧٧} ويتوجه أهسير يوس بالخطاب في القصيدة إلى أحد السلاطين المسلمين - محمود - الذي تقع مملكته في اليونان (ومن هنا كان عنوان قصيدة شبلي الدرامية، "هيلاس") وكانت على وشك السقوط. ونجد أن العديد من الموضوعات المنسوبة إلى الخضر في الأدب الإسلامي تمثل أهسير يوس وتميَّزه. إن لدى أهسير يوس، كما الخضر، معرفة بعلم الباطن: فقد اشتهر "بتحصيله العلم والسيادة/ على تلك الأفكار والأشياء القوية والسرية/ التي يخافها الآخرون ويجهلونها".^{٧٨} ويوصف أهسير يوس بأنه ذلك الذي يسكن في كهف بحري^{٧٩} يرمز إلى عالم الظلمة الميثولوجي المنيع الذي ارتبط به الخضر في الأسطورة.^{٨٠} وكما الحال مع الخضر، فإن موضوع الخلود يميز أهسير يوس أيضاً.

ويسعى السلطان محمود، كما كانت الحال مع سعي موسى لتحصيل علم الخضر الباطني، لتحصيل حكمة أهسير يوس حتى يتكشف له مستقبل مملكته الدنيوية لاعتقاده أن الأخير خبير في فن الكهانة. وستتضح، ونحن نقرأ القول التالي الموحى به لأهسير يوس، اليهودي التائه، أنه يعبر تماماً، ولو بصياغة شعرية جديدة، عن إثارة لأفكار الحكمة الخالدة لدى الخضر/ الشهرستاني التي ترى في "الأمس وغداً واليوم... شيئاً واحداً". وقد تمَّ بسطُ توقعات أهسير يوس وتنبؤاته للسلطان محمود بطريقة مشابهة لخطاب الشهرستاني الدرامي الذي توجه به إلى موسى على لسان الخضر في كتابه المجلس، فجاء العرض مشوشاً بالتناقضات التي تصف عالم الغربة للضدين المفارقين، وأصابته تصرُّحاته محموداً الدنيوي بالدهشة والاضطراب. وعندما سأل محمود اليهودي المتجول أن يتنبأ له بنتيجة معركته القادمة، أجاب أهسير يوس:

أيها السلطان! توقف عن الكلام عنك وعنّي، عن المستقبل والماضي؛
ولكن انظر إلى ذلك الذي لا يتغير - إلى الواحد الذي لا يولد ولا

من "موسى العقل" إلى "حصر القيامة"

يموت. الأرض والمحيط والفضاء وجزائر الحياة أو النور الذي يفيض به الحجر الكريم الياقوت ويملاً هواء ما بين النجوم، هذه السماء التي نُصِبَتْ كُسْرَادِقٌ فوق الفوضى بكل مشاعلها من نار الأبدية، وأسوارها الخارجية مضلعة ومنيعه، لا تسمح بفرار أعتى الأفكار، بل تصدها كما تصدّ [مرتفعات] الكالِب السحاب الأطلسي - إن كل هذه الشمس والعوالم والناس والوحوش والورود، ومعها كل المصنوعات الصامتة أو العاصفة التي بها كانت، أو هي تكون، أو توقفت عن الوجود، ليست سوى تهيّئات؛ وكل ما ترثه هو ذرات عين مريضة وفقاعات وأحلام؛ الفكر هو مهدما ولحدها، ولا أقل من ذلك المستقبل والماضي، الظلال العاطلة لهروب الفكر الأبدى - إذ ليس لهم وجود؛ فالبور ليس سوى شعورنا بأننا فيه.^{٨١}

لا تخطئ في! فكل واحد يتضمن الكل. فغاية دودونا بالنسبة لكأس حبة البدوط هي تلك التي كانت، أو ستكون، لتلك التي هي موجودة - الغائبة بالنسبة للحاضر، الفكر وحده. وعناصره السريعة، الإرادة، العاطفة، العقل، المخيلة، لا يمكن أن تموت؛ إنها ذلك الذي يعتبرونه ظاهراً، المادة التي منها يمكن لقابلية التحول أن تسج كل ما لها سيطرة عليه - العوالم، والديدان، والإمبراطوريات، والخرافات. ما علاقة الفكر بالزمان، أو المكان، أو الظروف؟ ألا تريد أن تنظر إلى المستقبل؟ - اسأل ونل! إقرع وسوف يُفْتَحْ لك - انظر فترى! العصر الآتية ظلاله على الماضي كما لو كانت على زجاج.^{٨٢}

إن رسالة أهسير يوس عن الحكمة الخالدة ليست في تناول العقل الإنساني، والمخيلة متطابقة إلى حدٍّ ما مع الحقائق السامية التي نطق بها الخضر في تفسير الشهرستاني للآيات (١٨: ٦٥-٨٢)، حيث مثّل نفس صوت الحقيقة النبوي المتجاوز لغرائب المبادئ الأخلاقية التقليدية وتقلبات الحقائق الدنيوية.

وفي رأيي، فإن الجانب الفلسفي الأهم في حوار الشهرستاني المتخيل بين موسى والخضر ربما كان تأكيداً على الموضوع الصوفي لخلود الخضر، وتنزّهه عن "كل

ما هو خاضع لسيطرة قابلية التحول"، كما يقول شيلي. واستخدام الشهرستاني للمصطلحات الإسماعيلية في عرض وشرح هذا الموضوع الأساسي في دراسة الصوفية العالمية المقارنة يُغني التقليد الإسلامي ويُبرهن بالفعل، إذا ما فُسر من جهة نوع الوعي النبوي الموجود في أشعار بليك وشيلي، على أن شخصيات إدريس (إينوش/هرمس) وإلياس وعيسى والخضر، الذين غالباً ما ينظر التقليد الإسلامي إليهم على أنهم أنبياء مستورون عن أعين الناس ويقطنون في عالم الغيب،^{٨٥} لا تزال تعيش فعلياً ككائنات خالدة، بغض النظر عن النطاقات الدينية التي قد يظهر فيها تجسيدهم الأدبي اليوم. وربما كانت تلك رسالة الأبيات الشعرية التالية لبليك:

لوس^{٨٤} [أو الشمس الروحانية]، يُسميها الهالكون الزمان، وإنيثارمون^{٨٥}
[أو قمة الانسجام]، يُسمونها المكان: لكنهم يصورون ذلك الذي هو
في شباب خالد أصلع ومعمراً إنه قوي جداً وشعر رأسه يزكو منتعشاً
كحاجبي الصباح: إنه روح النبوة، إلياس الظاهر أبداً. الزمن هو رحمة
الأبدية؛ ولولا سرعة الزمن، التي هي أسرع الأشياء كلها، لكان كل شيء
عذاباً أبدياً. آلهة مملكة الأرض جميعاً يعملون في ردهات لوس [الشمس
الروحانية]: وكل واحد منهم هو ابن ساقط لروح النبوة.^{٨٦}

وما نلاحظه في نطاقها المتخيل وعمقها الفلسفي - حيث ينخرط موسى والخضر في سلسلة من المناظرات التي تتناول موضوعات ذات مجالات واسعة اشتملت على التنزيل الظاهري للدين مقابل تأويله الباطني، وحرية الاختيار مقابل القضاء والقدر، والحقائق اللاسيبية للأبدية مقابل القوانين الدنيوية لهذا العالم - ما نلاحظه إذاً هو أن الشهرستاني كان مذهلاً في جسارته وعمقه. وفي النهاية فإن إبطال الخضر اللاعقلاني الظاهر للشرائع الدينية يبدو للعيان وكأنه صورة مرآة مطابقة للأحداث العنيفة التي وقعت إبان شباب موسى. وهكذا يكون الشهرستاني قد برر سلوك الحكيم الخالد على أسس قرآنية ومبادئ تعليمية صلبة، وذهب حتى إلى معاينتها بالاعتماد على سيكولوجيا شخصية موسى.^{٨٧} وتبقى رسالة الشهرستاني، برواها المذهلة، تفسيراً مضيئاً لأسطورة موسى - الخضر التي لا نظير لها في أخبار الأدب الفارسي. ويقدم

من "موسى العقل" إلى "حصر القيامة"

هذا العمل مثلاً رائعاً لكيفية قيام المخيلة الثيولوجية الإسلامية "الرصينة" بقياس ذرا
التيولوجيا الأبوفاتية [أو الكلام القائم على فهم الله بنفي الصفات عنه]، والتعبير عن
نفس الروى المنتشية التي يربطها المرء عادةً بالمتصوفة "السكران" كمنصور الحلاج
أو روزبهان باقيل أو الرومي.

الحواشي

١. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج ٩، ص ٢١٤. يمكن التعرف على الظروف التي أحاطت بشخصية الشهرستاني وسيرته في ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح.، محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة، ١٩٤٨)، مج ٣، ص ٤٠٣ وما بعدها (رقم ٥٨٣)؛ تر. وليام م. دو سلين، *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (باريس، ١٨٩٢-١٨٩٧)، مج ٢، ص ٦٧٥.
٢. هنري كوربان، *Histoire de la philosophie islamique* (باريس، ١٩٦٤)، ص ٢٦١-٢٦٢.
٣. أنيماري شيميل، *Mystical Dimensions of Islam* (تشابل هيل، ١٩٧٥)، ص ٨٨.
٤. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج ٩، ص ٢١٥.
٥. الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، تح. وليام كوريتون (لندن، ١٨٤٢-١٨٤٦)؛ تر. عبد الخالق قزي و ج. فلاين باسم *Muslim Sects and Divisions* (لندن، ١٩٨٤)؛ تر. فرسية، دانيال جيماريه وجان حولميت وعاي مونوت، *Livre des religions et des sects* (لوفان، ١٩٨٦-١٩٩٣)؛ تر. فارسية، مصطفى خالقداد هاشمي (كتب حوالي ١٦١٢) في سيد محمد رضا جلالى نائيني، مح.، نوصيح الملل: ترجمة كتاب الملل والنحل (طهران، ١٩٧٩).
٦. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج ٩، ص ٢١٦.
٧. كان القسم الخاص بعرق الهندوس والبوديين ومذاهبهم ("آراء الهد") عند الشهرستاني في الملل قد تُرجم من قبل بروس لورنس بعنوان *Shahrastani on the Indian Religions* (هاغ، ١٩٧٦).
٨. الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة، تح. وتر. ت. ماير و و. مادلوغ، مصارعة الفلاسفة. ودّ على ميتافيزيقيا ابن سينا (لندن، ٢٠٠١).
٩. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تح. وتر. ألفريد غوليوم بعنوان *The Summa Philosophiae of al-Sharastani* (لندن، ١٩٣٤).
١٠. انظر سيد محمد رضا جلالى نائيني، شرح حال وأخبار حجة الحق أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، بيه إنضمام مجلس مكتوب شهرستاني (طهران، ١٩٦٤)، ص ٩-١٠.
١١. الشهرستاني، تفسير الشهرستاني المسمى "مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار"، تح. محمد علي آذرشب، مج ١ (طهران، ١٩٩٧)؛ أعيد طبعه ٢٠٠٨ مع أرقام صفحات مختلفة في مجلدين (مج ١، السور ١-١٢٣؛ مج ٢، السور ١٢٤-٢٨٦)؛ لكن هذا التفسير الكامل لم يعد موجوداً، والمخطوطة الموجودة تتضمن أول سورتين من القرآن، ونشرت طبعة مصورة لها في طهران ١٩٨٩؛ والترجمة الإنكليزية، توبي ماير بعنوان *Keys to the Arcana: Sharastani's Esoteric Commentary on the Quran* (لندن، ٢٠٠٩).
١٢. انظر جلالى نائيني، شرح حال، ص ٤٧.
١٣. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج ٩، ص ٢١٦.

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

١٤. جلالى نائينى، شرح حال، ص ٤٧.
١٥. المصدر السابق، ص ٥١. وانظر أيضاً ديان ستايفرولد، *Maylis: Discours sur l'Ordre et la creation* (كوبيك، ١٩٩٨)، ص ٢٦.
١٦. نصير الدين الطوسي، سير وسلوك، تح. وتر. س. حلال بدخشاني بعنوان، *Contemplation and Action* (لندن، ١٩٩٨)، ص ٢٦، القسم ٢٦.
١٧. المصدر السابق. وبدخشاني، التر. ص ٥٥-٦٠، الحاشية ٤؛ جلالى نائينى، شرح حال، ص ٥١. بالنسبة للباحثين الآخرين المؤيدين لهذه الأطروحة بأنه كان إسماعيلياً في السر، انظر ستايفرولد، مجلس، ص ٢٣، ٥٨، الحواشي ٥٨-٦١.
١٨. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج ٩، ص ٢١٦.
١٩. مادلونغ وماير، *Struggling with the Philosopher*، المقدمة، ص ٦.
٢٠. المصدر السابق، ص ٤.
٢١. الشهرستاني، مجلس مكتوب شهرستاني منعقد فرخوارزم، النص الفارسي مطبوع مرتين - الطبعة الأولى على أساس مخطوطة واحدة في طهران ضمن كتاب شرح حال، تح. جلالى نائينى (طهران، ١٩٦٤)، والثانية اعتمدت على مخطوطتين في دو مكتوب، تح. جلالى نائينى (طهران، ١٩٩٠). وأعادت ديان ستايفرولد طباعة الطبعة الأخيرة في كتابها مجلس مع ترجمة فرنسية موازية ومقدمة مستفيضة حول حياة الشهرستاني وأفكاره الدينية.
٢٢. ستايفرولد، مجلس، المقدمة، ص ٢٩-٣١، حيث قدمت نظرة عامة موجزة لبعض روايات المتصوفة للحكاية، لكن تبقى الحاجة لإعداد مسح مناسب للمؤلفين الذين كتبوا حول الموضوع.
٢٣. انظر وليام سي. تشيتيك، "أسطورة سقوط آدم في كتاب روح الأرواح لأحمد سمعاني"، في ل. لويسون، مح. *The Heritage of Sufism. Vol. 1: Classical Persian Sufism* (أو كسفورد، ١٩٩٩)، ص ٣٣٧-٣٥٩.
٢٤. ليس المكان هنا للدخول في دراسة معمقة وشاملة ل(آ) دور الخضر/ الخضر/ الخضر في ميثولوجيا الشرق الأدنى القديم، أو (ب) مكانة الخضر في تفاسير القرآن اللاحقة، ولا (ت) دوره في الباطنية الإسلامية اللاحقة. حول (آ) انظر أرليت وينسينك، "الخضر"، *EI2*، مج ٤، ص ٩٠٢-٩٠٥؛ ومن أجل رواية إخبارية ممتعة، ولو كانت سطحية، ل(ت) انظر بيتر ويلسون، *Sacred Drift* (سان فرانسيسكو، ١٩٩٣)، ص ١٣٨-١٤٦؛ وللمؤلف نفسه، "الرجل الأخضر"، *Gnosis Magazine* (ربيع ١٩٩١)، ص ٢٢-٢٦.
٢٥. ستايفرولد، مجلس، المقدمة، ص ٣٥.
٢٦. المصدر السابق، ٢٧-٢٨، ٣٤-٣٩.
٢٧. انظر تعليق جلال بدخشاني في الطوسي، سير وسلوك، ص ٧٠، رقم ٣٩.
٢٨. انظر مناقشة ستايفرولد لهذه المصطلحات، مجلس، المقدمة، ص ٤٧.
٢٩. نائينى، شرح حال، ص ٣٣؛ ستايفرولد، مجلس، النص الفارسي، ص ١٠٥.
٣٠. عمى سبيل المثال، يقول الشهرستاني إن "التفريق بين الموحّد والمشرّك يكون بشهادة الإيمان، لا إله إلا الله؛ والتفريق بين المسلم والكافر بالإقرار بنبوة محمد، محمد رسول الله. أما المؤمن والمنافق فسيذهبان إحداهما إلى الجنة أو النار تبعاً لمحتبهما أو بعضهما لعلّي". انظر نائينى، شرح حال، ص ٢٠؛ ستايفرولد، مجلس، ص ٩٠.
٣١. من المصطلحات الأخرى التي تنهاها الطوسي في كتابه تصوّرات نقلاً عن معجم الشهرستاني، -

- = لدينا "كون مشبهات" (أو عالم المشبهات) الذي يقابله مع "كون مُمَيَّنات" (أو عالم المُمَيَّنات)؛ انظر الطوسي، روضة العليم، نج. ج. بدخشاني (لندن، ٢٠٠٥)، ص ٤٣-٧٨، ١١٦-١٢١. وأي دراسة لاحقة لأصول وتطور المصطلحات الإسماعيلية في فارس في العصرين السلجوقي والمغولي سوف تُركِّز على مثل هذه المصطلحات الأساسية في المعجم الباطني للشهرستاني.
٣٢. معالجة لهذه المصطلحات يمكن أن نجدها في كتاب الشهرستاني مفاتيح الأسرار، ص ١٨٥-١٨٦؛ انظر أيضاً ماير، *Keys to the Arcana*، النص العربي، ص ٥٥-٦٠، التر. ١١٣-١١٨، والمقدمة، ص ٢٨-٣٠؛ وستايفرولد، مجلس، المقدمة، ص ٢٧.
٣٣. الشهرستاني، مفاتيح الأسرار، مج ١، ص ١٧٩. وأنا مدين لـ د. توبي ماير لأنه لفت انتباهي إلى هذا المقطع؛ انظر ماير، *Keys*، النص العربي، ص ٥٠، والترجمة ص ١٠٨.
٣٤. تكررت هذه القصة عند عزيز النسفي (ت. بين ١٢٨١ و ١٣٠٠ م) في "رسالة في معنى الجنة والنار" في مجموع رسائل مشهور به كتاب الإنسان الكامل، نج. فريجان مول (طهران، ٢٠٠١-٢٠٠٠)، ص ٢٩٩-٣١٠.
٣٥. الشهرستاني، مفاتيح الأسرار، مج ١، الفصل ١٠، ص ١٨٥. وأنا مدين لـ د. ماير لأنه لفت انتباهي إلى هذا المقطع وترجمه لي. انظر ماير، *Keys*، ص ١١٤.
٣٦. تيريزا أوف جيسوس، كامينو دو بيرفيسيون، في ب. سيلفيرو دو سانتا تيريزا، مع. *Obras de Sta. Teresa de Jesus* (بورغوس، ١٩١٦-١٩١٩)، مج ٣، ص ١٠٢؛ اقتبسها إليزور ماكنا، "جمع الأضداد عند الكتاب المتصوفة والميتافيزيقيين الإسبان"، *Comparative Literature*، ١٣ (١٩٦١)، ص ٢١-٢٢.
٣٧. د. ستايفرولد، "الكلمة في كتاب الشهرستاني مجلس"، في *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*، ٢٥ (١٩٩٦)، ص ٣٤١.
٣٨. بما أن مزاعمها اعتمدت على مصادر إسماعيلية دقيقة، وهي مضمنة في مناقشتها، فقد جرى اقتباس الحواشي الأربع في هذا الاقتباس وأوردت هنا بالأرقام ٣٩-٤٣ أدناه، وبأسلوب معدّل.
٣٩. خيرخواه راتي، قطعات، في ط. حجرية من نج. سيد منير بدخشاني، كتاب خيرخواه موحد وحدة (بومباي، ١٩١٥)، القسم ٢٧، الورقة ٢٢؛ وانظر هنري كوربان، *Trilogie ismaélienne* (طهران وبارس، ١٩٦١)، ص ٣١، رقم ١٨.
٤٠. أبو إسحق قوهستاني، هفت باب، ص ٥٠، وخيرخواه راتي، كلام بير، نج. ف. إيفانوف (بومباي، ١٩٣٥)، ص ٩٤؛ والظاهر أن الأخير هو نسخة مسروقة من كتاب قوهستاني، هفت باب (انظر ف. دفري، الأدب الإسماعيلي، ص ١٢٤).
٤١. خيرخواه راتي، فصل في بيان شناعة إمام وحجة، نج. ف. إيفانوف في "إسماعيليتكا"، مجلة *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*، ٨ (١٩٢٢)، ص ٢٣، الورقة ١٥؛ وقد ترجم إيفانوف العمل إلى الإنكليزية بعنوان *On the Recognition of the Imam* (بومباي، ١٩٤٧).
٤٢. سيد حسين نصر، *Ideals and Realities of Islam* (لندن، ١٩٧٥): "الكائن الأول في تسلسل الخلق هو العقل الأول، أو العقل الكلي، الذي يُقرن بالكلمة الإلهية. إنه حقيقة واقعة تعمل في آن على ستر الاسم الأعظم، الله، وكشفه"، ص ١٦٧.
٤٣. ستايفرولد، "الكلمة الإلهية"، ص ٣٤٢-٣٤٣. وتقول في مكان آخر (مجلس، المقدمة، ص ٤٦): "من أجل معرفة كنه المعنى العميق لهذه القصة علينا فهم مكانة الخضر في العرفان الإسماعيلي، ومن ثم يصبح كل شيء في جدلية الشهرستاني واضحاً، وكأنه سحر، وهذا ما يؤدي بالمرء إلى الاعتقاد بأنه كان إسماعيلياً. ويحتل الخضر، في الإسماعيلية النزارية، مرتبة حجة الإمام، الذي يأتي ثانياً في الأهمية بعد =

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة"

- الإمام. وخلافاً للنبي الساطق، فإن الحجة معصوم، فيكون ممثلاً للإنسان الكامل عند المتصوفة. إنه مظهر العقل الكلي".

٤٤. إيفانوف، *On the Recognition of the Imam*، المقدمة، ص ١٠.
٤٥. هراتي، تر. إيفانوف، *On the Recognition of the Imam*، ص ٤٣ (الورقة ١٣).
٤٦. فرهاد دفري، *The Ismailis* (ط ٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص ٣٤٠، ٣٧٩.
٤٧. ستايفرولد، "الكلمة الإلهية"، ص ٣٤٢-٣٤٣.
٤٨. المصدر السابق، ص ٣٥٢.
٤٩. جلال الدين الرومي، المثنوي، تح. رينولد نيكلسون بعنوان *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi* (لندن، ١٩٢٥)، مج ١، الأبيات ٢٢٤، ٢٣٧.
٥٠. هراتي، تر. إيفانوف، *On the Recognition of the Imam*، ص ٣٠ (الورقة ٧).
٥١. انظر أبو عبد الرحمن السلمي، حقائق الظهير، تح. سيد عمري (بيروت، ٢٠٠٠)، مج ١، ص ٤١٥، في تفسير الآية ١٨:٦٩.
٥٢. انظر إيان ر. نيون، "التجلي كتناقض: رواية الخضر عند ابن عربي في كتابه لصوص الحكم"، مجلة جمعية محي الدين بن عربي، ١١ (١٩٩٢)، ص ١١-٢٢؛ ابن عربي، الفتوحات المكية (القاهرة، لا ت.)، مج ٢، الفصل ١٦١، ص ٢٦٠-٢٦٢، وتحليل دنيس غريل وترجمته لهذا الفصل في "تعبير الرحلة" في ميشيل تشودكيويز مع ولهم تشيتيك، مح. *Les Illuminations de la Mecque* (باريس، ١٩٨٨)، ص ٣٣٩-٣٤٧؛ ستايفرولد، مجلس، المقدمة، ص ٢٩-٣١.
٥٣. وهذه عكس عبارة ستايفرولد (مجلس، المقدمة، ص ٢٨) التي قدمت ملخصاً ممتازاً لأهمية الخضر ودوره عند الشيعة الاثني عشرية والمتصوفة والإسماعيليين، ص ٢٨-٣٣.
٥٤. انظر نجم الدين الرازي، مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، تح. محمد أمين رياحي (ط ٢، طهران، ١٩٨٦)، ص ٣٣٦ وما بعدها؛ الرومي، المثنوي، مج ١، ص ٢٢٤-٢٣٧.
٥٥. ميشيل تشودكيويز، *Seal of the Saints*، ترجمة ل. شيرارد (كمبريدج، ١٩٩٣)، ص ٧٠.
٥٦. هنري كوربان، *En Islam Iranien* (باريس، ١٩٧١-١٩٧٢)، مج ٣، ص ٢٥.
٥٧. وهو يقول إن المستوى الباطني العالي للخضر يُمكن المتصوف الذي يتلقى التلقين منه من التحرر بصورة فعالة من أعباء الشريعة النبوية؛ انظر لويس ماسينيون، *Essay on the Technical Language of Islamic Mysticism* (نوتردام، ١٩٧٧)، ص ٩١.
٥٨. أبو نصر سراج الطوسي، كتاب اللمع في الصوف، ترجمة إلى الفارسية مهدي مهبثاني (طهران، ٢٠٠٣)، الكتاب ١٤، الباب ٢١، ص ٤٤١.
٥٩. أبو الفضل رشيد الدين ميبودي، كشف الأسرار وعدة الأبوار، تح. علي أصغر حكمت (طهران، ١٩٥٢-١٩٦٠)، مج ٥، ص ٧٢٨.
٦٠. وليام شكسبير، *Pericles*، ٢: ٥٥-٥٦.
٦١. الرومي، المثنوي، ١: ٢٣٧.
٦٢. المصدر السابق.
٦٣. المصدر السابق: ٢٢٥.
٦٤. الرومي، المثنوي، تح. نيكلسون، مج ٢، ص ٣٢٥٣-٣٢٦٧.
٦٥. انظر الحاشية ١٣ و ١٤ أعلاه.
٦٦. ستايفرولد، مجلس، ص ١٢٢، الحاشية ١٥٤ التي تشرح أن "هذا المصطلح مرتبط بصورة -

= وثيقة بالتعليم الذي هو إرشاد الإمام في الإسماعيلية النزارية التي تُشكل تعاليمها مصدر تأويل الرسالات السماوية السابقة. ومسؤولية الحجّة القيام بنقل هذا التعليم عندما يكون الإمام صامتاً. وهذا مخالف لأقوال أصحاب الرأي والعقل.

٦٧. الرومي، المثنوي، ٢: ٢٢٥٩-٢٢٦٣.
٦٨. الرازي، مرصاد العباد، ص ٣٣٩.
٦٩. هنري كوربان، *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*، ترجمة رالف مانهايم (برنستون، ١٩٦٩)، ص ٥٥.
٧٠. كارل ج. يونغ، "فيما يتعلق بإعادة الولادة"، في جيني يتس، مح.، *Jung on Death and Immortality* (برنستون، ١٩٩٩)، ص ٦١.
٧١. المصدر السابق، ص ٦٠-٦١.
٧٢. المصدر السابق، ص ٦٢.
٧٣. فرهاد دفتري، *A Short History of the Ismailis* (أدنبره، ١٩٩٨)، ص ١٤١-١٤٢. قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن اصطفااف حكممة القيامة مع علم الشريعة هو أمر نموذجي بالنسبة لفكر الإسماعيليين النزاريين من نفس الفترة، كما تقول ستايفرولد، مجلس، المقدمة، ص ٤١-٤٢: "يستخدم الشهرستاني عبارة قيامة، التي هي حرة من المفردات الشيعية. فالقيامة تعني 'الولادة الروحانية' أو الحدث الايسكاتولوجي الذي خلاله سينكشف المعنى المستور للوحي بكامل معانيه. ولم يستعمل الشهرستاني هذا المصطلح بمعنى 'الولادة الروحانية' التي تحرر الإنسان من الالتزام بتطبيق الشريعة".
٧٤. حلالي نائني، شرح حال، ص ٣٠-٣١؛ ستايفرولد، مجلس، ص ١٠٣.
٧٥. كاتلين رين، "دفاع عن شعر شيلي"، في كتابها *Defending Ancient Springs* (سفولك، ١٩٨٥)، ص ١٤٥.
٧٦. انظر فرهنغ حهابور، "تعاملات الغربيين مع الأدب الصوفي الفارسي"، في لويسون ومورغان، مح.، *The Heritage of Sufism* (أو كسفورد، ١٩٩٩)، ص ٥٠-٥١.
٧٧. أرليت ج. وينسينك، "الخضر"، *EI2*، مج ٤، ص ٩٠٤.
٧٨. بيرسي ب. شيلي، *Hellas, II*: ١٥٩-١٦١، ص ٣٢٤.
٧٩. المصدر السابق: ٧٩٢-٨٠٦، ص ٣٣٤.
٨٠. وينسينك، "الخضر"، *EI2*، مج ٤، ص ٩٠٥-٩٠٤.
٨١. شيلي، *Hellas*، ٢: ٧٦٦-٨٠٥، ص ٣٣٤.
٨٢. المصدر السابق: ٧٩٢-٨٠٦، ص ٣٣٤.
٨٣. دوغلاس كراو، "غيبية"، في ميرسيا إيلباد، مح.، *Encyclopaedia of Religion*، مج ٥، ص ٥٤٠.
٨٤. عبارة بليك المستخدمة لمخيلة الخلق عند الشاعر الملهم، 'الشمس الروحانية' (لوس= سول)، هي رمز لإلياس والخضر وجبريل.
٨٥. عبارة بليك للصفة المؤنثة الأبدية. وهي ذروة الانسجام (إنشارمون)، وتطابق الدور الميتافيزيقي للملاحقة (الانسجام الروحاني الجميل) في التقليد الصوفي الفارسي.
٨٦. وليام بليك، *Complete Writing*، تح. ج. كينيس (لندن، ١٩٧٢)، ميلتون، ٢٤: ٦٨-٧٦.
٨٧. ويُقارن خضر الشهرستاني "الأعمال الثلاثة" التي يمارسها الخضر مع الأحداث التي تجري لموسى نفسه. وهذه خاصية تعتر نموذجية للتعاسير الباطنية الأخرى لهذه الحكايات. انظر غريل، "مصطلح الرحلة"، ص ٣٤٢، ٥٧٢، الحاشية ٤٦.

”أشعار القيامة“: حسن محمود كاتب وديوانه ”ديوان قائميات“

س. جلال بدخشاني

تعود معرفتي الأولى بديوان قائميات (أشعار القيامة) لحسن محمود إلى صيف ١٩٦٤ عندما كنت أنتقل، بصحبة فريق من العاملين الصحيين، بين بعض القرى التي يسكنها الإسماعيليون في إقليم خراسان الإيراني. وحدث أن أمضينا بضعة أيام في قرية صغيرة تدعى ياهن تقع إلى الشمال من بيرجند بحوالي ٣٦ كم. وكان مضيفنا شخص يدعى برزغر، اشتهر بين القرويين باسم أخوند ملا مرتضى، وحدث أنه صاحب علم وتبصر عظيمين. وعندما كان زملائي ينهمكون في عملهم أثناء النهار، كانت الفرصة تُتاح لي كي أجمع معلومات أولية حول مؤلفين وعلماء إسماعيليين، وحول ما أنتجوه من أدب في جنوب خراسان، أي في قوهستان التاريخية، أحد المراكز البارزة للدعوة الإسماعيلية النزارية في أزمنة العصر الوسيط.

وخلال أحاديثنا أشار السيد برزغر إلى وجود مجموعة شعرية تمّ نظمها قبل حوالي سبعمئة عام حملت عنوان ديوان كبير قائميات (مجموعة أشعار القيامة الكبرى) واكتُشفت نسخة منها حديثاً أثناء ترميم بناء قديم. وقال إن ”المخطوطة ضمت جزئين فقط من الديوان وحُفِظَت لقرون داخل تجويف في جدار جُصِّص بعد ذلك

ليحفظها من الأعداء"، وأضاف بأسى: "من الأجزاء السبعة الأصلية لم يصل إلينا سوى هذا القسم". وعندما استفسرت منه حول ما إذا كان فلاديمير إيفانوف، المستشرق والخبير بالأدب الإسماعيلي المشهور، قد رأى تلك المخطوطة، ردّ السيد برزغّر مبتسماً: "جاء إيفانوف إلينا، لكننا لم نكشف له عن وجود هذا الكتاب لأن أحداً لم يكن يملك المجموعة الكاملة منه". وأضاف السيد برزغّر: "النسخة الوحيدة الموجودة في قريتنا تملكها عائلة السيد شفيع رضائي".

وتُعتبر نسخة السيد رضائي، التي تفضّل وأعارني إياها، والتي سأشير إليها بعد ذلك بالرمز "د"، نصّاً كاملاً نسبياً للجزءين الأول والثاني، باستثناء أول بضعة ورقات مفقودة من مقدمة الشاعر. ويعود تاريخ نسخها إلى ١٠ رمضان ١١٠٥ (أي ٥ أيار/ مايو ١٦٩٤) وكُتبت بخط نسخي مُكسّر، وقياس الأوراق ٢٨×١٨ سم وعدد السطور في الصفحة الواحدة ما بين ١٤ و ١٦ سطراً. أما الناسخ فكان شخصاً يقرب اسمه من ميرزا علي بن عبد المؤمن، ونسخ الكتاب لشقيقه الذي كان يعمل ناظراً لمدرسة في بلدة ماؤسك (وتلفظ حالياً ماهوسك)، وهي قرية تبعد حوالي ٤٨ كم إلى الشمال الشرقي من بيرجند ولا تزال مأهولة بالإسماعيليين. ولم أستطع حينها إعداد نسخة من المخطوطة لنفسني كما بادت جهودني للعثور على نسخة أخرى بالفشل.

وبعد حوالي ثلاثة وثلاثين عاماً كانت لي مقابلة ثانية مع ديوان قائمات سنة ١٩٩٧، وذلك عندما كنت أَعِدُّ لائحة بالمخطوطات الفارسية في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. وفي هذه الحالة أيضاً لم تكن نسخة الديوان كاملة وإنما مواد مبعثرة مصورة فوتوغرافياً بطريقة غير احترافية عن أصل لمخطوط موجود في إيران. وبناءً على ما يمكن استعادته من الصور الفوتوغرافية القاصرة، وهي التي سأشير إليها بعد ذلك بالرمز "ن"، وعلى ملاحظات أعدها السيد غياث الدين ميرشاهي، الشخصية الإسماعيلية المهمة بتجميع المواد الأدبية بشكل خاص، فقد تم جمع ما يقرب من ١٤٦ قصيدة من أحجام مختلفة (١٢-٦٥ من الدوييت) وقطعات إضافية أخرى من ٤-٥ دوبيت. وكتب الناسخ المجهول لهذه المجموعة في هامش إحدى القصائد مضيفاً: "نُسخت سنة ١١٠١ [١٦٨٩] عن مخطوطة مؤرخة سنة ٨٥٥ [١٤٥١]" مما يجعلها أقدم من النسخة "د" بأربع سنوات. وكانت هذه النسخة

نواة لدراسة لي للديوان حتى سنة ٢٠٠٨، عندما جرى إرسال نسخة من ”د“ ومعها نسخة أخرى ناقصة للديوان، سأشير إليها بعد ذلك بالرمز ”م“، إلى مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية. وتكون المخطوطة ”م“ من مخطوطتين مختلفتين مضمومتين معاً. يضم القسم الأول، المؤرخ في ٢٩ شعبان ٨٠٦ / ١٢ آذار/ مارس ١٤٠٤، ١٠٩ قصائد أعدت خصيصاً بهوامش ملونة بهت ألوانها بمرور الزمن. أما القسم الثاني، المجهول التاريخ، فيضم ٢٥ قصيدة مع ترويسة النشر التي تشبه كثيراً تلك الموجودة في المخطوطة ”د“، بحيث تكون هي، أو نسخة عنها، أصلاً للمخطوطة ”د“. وجرى إعداد كلا القسمين بطريقة احترافية، وحملت أكثر قصائد القسم الأول عناوين وتواريخ للنظم والتأليف. وقيل لي إن هذه المخطوطة كانت في حوزة حفيد بعيد للأغاخان الأول، هو حسن علي شاه، الذي هاجر إلى الهند أواخر القرن التاسع عشر. والقياسات التقريبية لحجم ورق النسخة ”م“ مماثلة للنسخة ”د“.

وبحصولي على ثلاث مخطوطات من الديوان أصبحت قادراً على إعداد النسخة النهائية من المجلدين الباقيين. وتكون المجموعة الكاملة الموجودة تحت تصرفنا حالياً من ١٥٧ قصيدة (يصل مجموع أبياتها إلى ٤٧٧٩ دويت). أما بالنسبة لنوعية هذه المخطوطات فإن كلا جزئي المخطوطة ”م“ يتمتعان بالخط الأكثر وضوحاً. وكذلك فقد جرى إعداد المخطوطة ”د“ بطريقة احترافية أيضاً، لكن قيمتها تضاعلت بغياب عناوين القصائد، وربما بفعل مقصود من جانب الناسخ وهو حذف بعض الأسطر التي ربما لم يفهمها أو اعتبرها خاطئة في المقام الأول. وتصبح المخطوطة ”ن“ متفوقة في هذا المجال على ”د“ باعتبار أن معظم القصائد الواردة فيها كاملة، حتى ولو أن تصويرها كان عشوائياً.

وتشكل المخطوطة ”م“ الأساس الذي أبنى عليه تحقيقاً نقدياً للقصائد^١ وبالجمل، ثمة ثمان وعشرون قصيدة مفقودة من المخطوطة ”م“، ثمان منها مفقودة في النسخة ”د“ وإحدى عشرة في ”ن“ أيضاً. ويشير التفاوت في عدد القصائد في المخطوطات الموجودة إلى أن النسخة الأصلية ربما كانت أكبر من التي بين أيدينا الآن. ويصبح مثل هذا الزعم قابلاً للدفاع عنه إذا ما وضعنا صلة بين مدة حياة الشاعر وحجم الديوان. فطبقاً للقصيدة رقم ٨، فإن ضم الجزئين القائمين في مجلد واحد جرى في محرم

٦٣١ (أي تشرين الأول/ أكتوبر ١٢٣٣)، عندما أعدَّ حسن محمود نسخة خاصة ليرفعها إلى حضرة إمام زمانه الإسماعيلي، علاء الدين محمد (ت. ٦٥٣/ ١٢٥٥)، الحفيد الأكبر لحسن على ذكره السلام (ت. ٥٦١/ ١١٦٦). ومن المحتمل أن الشاعر نفسه قد توفي في الموت بعد سنة ٦٤٠/ ١٢٤٣، عندما تمَّ إنجاز النسخة النهائية من كتاب روضة التسليم (روضة تسليم) (أو محاضرات في العقيدة الإسماعيلية للعالم الفيلسوف نصير الدين الطوسي).^٣ لكن يبدو من غير المحتمل ألا يقوم شاعر موهوب كحسن محمود، الذي نظم قصيدتين طويلتين في يوم واحد، القصيدتين ١٣٩ و ١٤١، بوضع أي أشعار خلال السنوات الأخيرة من حياته. يضاف إلى ذلك أننا لا نستطيع العثور في المجموعة الحالية على بعض القصائد التي نعلم أن الشاعر كان قد نظمها.^٤ وثمة عامل تعقيد آخر يتمثل في أن حسن محمود لم ينظم جميع القصائد الواردة في المجموعة.^٥ ويوحى ذلك بأن قسماً كبيراً من الديوان الأصلي ربما كان نتاج عمل جمعي لعدة شعراء إسماعيليين من زمنه أو من فترات أبكر، كعميد علي وجمال ورئيس حسن، الأمر الذي قد يؤكد حكاية "المجلدات السبعة".^٦

إن شاعرنا، حسن محمود كاتب، الذي دُون اسمه بأشكال مختلفة كجلال الدين حسن،^٧ وسيد الدعاة صلاح الدولة والدين، ومُنشي جهان، ومُبدع النظم والنثر حسن محمود،^٨ وملك الكتاب صلاح الدين حسن،^٩ وحسن صلاح مُنشي،^{١٠} وحسن صلاح بيرجندي،^{١١} هو مؤلف رسالة ثرية بعنوان هفت باب (الفصول السبعة) المنسوبة خطأ إلى "بابا سيدنا"، أي حسن الصباح، بسبب تشابه اسميهما.^{١٢} كما أنه مؤلف رسالة مفقودة في التاريخ الإسماعيلي صُنِّفها قبل سنة ٦٣٠/ ١٢٣٢ خلال خدمته للمحتشم (الحاكم) شهاب الدين، عندما كان الأخير قائداً في جيردكوه.^{١٣}

من المحتمل أن ولادة حسن محمود كانت في ضواحي قزوین خلال النصف الأول من القرن السادس/ الثاني عشر، وأنه انضم وهو في سن الشباب إلى الجماعة الإسماعيلية أو "القائمين"، إذا ما أردنا استخدام تعبيره الخاص عنهم.^{١٤} ومن الواضح أنه كان يافعاً جداً عندما أعلن الإمام حسن على ذكره السلام عقيدة القيامة سنة ٥٥٩/ ١١٦٤، لأنه استخدم ضمير الجمع "نحن"^{١٥} وهو يُشير إلى نفسه كشاهد على ذلك الحدث.

”أشعار القيامة“: حسن محمود كاتب وديوانه ”ديوان قانميات“

وعندما كان نصير الدين الطوسي ينظر في أمر تحوله إلى المعتقد الإسماعيلي، كان حسن محمود يعيش في جيرد كوه ويشغل وظيفة سكرتير (مُنشي) للمحتشم شهاب الدين، لأن ردّ الأخير على رسالة الطوسي كان في يده.^{١٦} وواصل الشاعر خدمة شهاب الدين عندما جرى تعيينه فيما بعد حاكماً على قوهستان. وكانت بعض مصادرها قد أعطت حسناً نسبة بيرجندي في دلالة على إقامته الطويلة في قوهستان، وفي مدينة بيرجند بشكل خاص.^{١٧} وفي سنة ٦٣٠ / ١٢٣٢، أو في وقت قريب منها، يظهر أن الشاعر قد انتقل، ربما بصحبة الطوسي، إلى الموت، مركز السلطة السياسية للإسماعيليين النزاريين في ذلك الوقت.

بقي حسن محمود، خلال إقامته في الموت أو ميمون دز، مشاركاً وثيق الصلة بالطوسي شاغلاً نفسه بجمع وتصنيف كتاباته الضخمة، ومن بينها كتاب روضة التسليم الذي انتهى منه في ١٥ شوال ٦٤٠ / ٧ نيسان / أبريل ١٢٤٣.^{١٨} وكانت علاقة حسن الشخصية والفكرية الوثيقة بالطوسي قد مكنته من تحصيل استيعاب جيد لأفكار الفيلسوف ولفهمه للفكر الإسماعيلي، وترجمة ذلك في صيغة شعرية. وفي تحقيقي النقدي لديوان قانميات، حاولت تحديد أكثرية الحالات التي يبدو أنها تعكس بصورة مباشرة تفكير الطوسي كما ورد في رسائله الإسماعيلية ك”روضة التسليم” و”سير وسلوك” و”آغاز وأنجام” و”تولّي وتبرّي” و”مطلوب المؤمنين”،^{١٩} وربما رسائل أخرى فُقدت بتقادم الزمن.^{٢٠}

عاش حسن محمود خلال فترة شهدت أشد العواصف في تاريخ الإسماعيليين النزاريين. فإسماعيليو إيران، الذين خرجوا من صراع عسكري مع السلاجقة دام أكثر من قرن من الزمن، أصبحوا في مواجهة عدوّ جديد أشد ضراوة وشراسة هم المغول الذين كانوا يسعون لبناء سلطة عالمية لأنفسهم. وبعد أن عاثوا فساداً وتدميراً في منطقة ما وراء النهر، أصبحوا على استعداد في تلك الفترة لدخول خراسان. ولذلك سنتفهم رؤية بعض الإشارات إلى هذه الأحداث المضطربة وهي تأخذ طريقها إلى الديوان.^{٢١} وكما ذكرنا سابقاً، فقد تضمن الديوان أيضاً عدداً من القصائد العائدة لمعاصري حسن، وهي أشعار لا نستطيع تحديد نسبتها بدقة بسبب غياب أسماء ناظميها.^{٢٢} والمثال على ذلك قصيدة ربما كانت من نظم عبد الرحيم، والد محتشم قوهستان

الإسماعيلي ناصر الدين عبد الرحمن بن أبي منصور (ت. ٦٥٥/١٢٥٧). وبخصوص الدليل على هذه القصيدة، يبدو أنها نُقِشتْ على حجر الأساس لقلعة تون في زمن الإمام نور الدين أعلا محمد (ت. ٦٠٧/١٢١٠):

في عهد رجل يطيعه الناس، سيدنا محمد، ابن [حسن] على ذكره السلام،
فإليه يتطلع الوجود بصورة خالدة في سعيه من أجل ديمومته ونظامه
المتقن؛ قائم القيامة ذاك، الذي وقف بثبات، من باب الوفرة والكرم،
لتحقيق الأفضل للناس جميعاً عندما كانت رسالته واصله إلى كل شخص،
أيها الناس، لقد أعلنت القيامة. وبمناسبة علامة سعيدة تم إرساء الأساس
وخلال أشهر ثلاثة انتهى بناء هذه القلعة؛ وبالتقويم الهجري كانت خاء
وكاف وهاء، وسبعة عشر يوماً أنسلخت من شهر رمضان. ^{٢٣} أدام الله القلعة
للأبد وجعلها فالاً حسناً لساكنيها، وجعل سكانها خدماً لإمام الزمان قرين
المؤمن وسيد الناس بيقين ابن حسن، محمد، المحبوب من الجميع، ظل
الله، والنور الحق، صاحب النعم الخالدة جعلها الله بركة لعبيده فخدمته
بركة خالصة وثروة مطلقة لكل من أصابته بركتها وتشرف بها. ليس في
العالم كله مخلوق أحقر من هذا العبد الفقير، الذي هو تراب درب عبيده،
إنه عبد الرحيم. وعندما أرسيت أساس هذا البناء باسمه المبارك، توجهتُ
بالدعاء إلى العليّ القدير، وكانت كلماتي الأخيرة: جعل الله هذه القلعة
ملجأً للناس الطيبين وحماها من عين الحاسدين. ^{٢٤}

وفي الجزء التالي، الذي ربما تم نظمه بمناسبة الاحتفال بتدشين القلعة، يؤكد حسن محمود تولي عبد الرحيم حكم قلعة تون:

ندعوك يا الله أن تحمي مدينة تون من شر الأحداث، وأن تجعلها مسكناً
للسعادة والبركة والمسرّة، وأن تُنعم بالطالع الحسن والثروة الأبدية على
من هو ساكن في هذا المكان العالي، وأن تحفظ حكومتها بإمرة صاحب
العصر على يد الملك العظيم عبد الرحيم، وأن تبارك في العقل المتواضع
لحسن، في مديحه كي يشع كحجر كريم متألّق ولؤلؤة صافية. ^{٢٥}

”أشعار القيامة“: حسن محمود كاتب وديوانه ”ديوان قائمبات“

على الرغم من أن قصائد ديوان قائمبات مليئة بما هو معروف بالغلو في مدح الأئمة الإسماعيليين، فإن تحليل المفردات المستخدمة ومقارنتها، من منظور ديني، بما نجده في الأدب الشيعي المبكر، يُظهرُ عدم وجود عبارات غريبة بالنسبة لخطوط الفكر الشيعي العامة، وخاصةً عندما تصبح عقيدة الإمامة وعلاقتها بالنبوة هي القضية الأساسية.

ويرى حسن محمود، سيراً على نفس نهج راعيه نصير الدين الطوسي، أن على الإمام الذي يخلف النبي في قيادة الأمة أن يتمتع بخصال ثلاث مميزة: أن يكون من أهل البيت؛ ويملك نصاً صريحاً بتسميته في مركزه؛ وأن يدعو الناس إلى معرفة الله.^{٢٦} وكان يُعتقد أن أئمة فترة الموت قد امتلكوا تلك الصفات، فاستحقوا بحق، طبقاً لشاعرنا، أن يُخاطبوا بمثل تلك الألقاب المُلهمة. فانصبَّ اهتمام حسن محمود في الديوان على إنتاج توصيفٍ واضحٍ لعقيدة ”القيامة“ وإبلاغ رسالتها إلى القراء. وبكلمات فرهاد دفترى:

لقد تضمنت [أي القيامة] تحولاً شخصياً تاماً للتزارين الذين كان من المتوقع منهم، منذ تلك الفترة، مشاهدة الإمام في حقيقته الروحانية الصادقة. وصار الإمام في جوهره الخالد يُعرَف على أنه مظهر الكلمة أو الأمر الإلهي. وكان الإمام يُعتبر في الفكر الشيعي دائماً حجة الله. أما في ظل جنة القيامة، فإن الإمام التزارى الحاضر أصبح مظهراً للكلمة الإلهية أو الأمر بالخلق، أي علة العالم الروحاني. ومن خلال هذه الرؤية الجوهرية للإمام أصبح المجال مفتوحاً أمام التزارين ليجدوا أنفسهم في الجنة، وليس من خلال وجودهم في قوهستان أو رودبار أو أي مكان محدد آخر. غير أن هذه الرؤية لم تكن لتتألف، على وجه الدقة، من مجرد معرفة هوية إمام الزمان صاحب الحق، ولا من مشاهدة جسد ذلك الإمام. إنها تتطلب تجاوزاً ميتافيزيقياً لشخص الإمام بحيث يتمكن المؤمن من رؤية الحقيقة المكشوفة. وسيمكن المؤمن، بالنتيجة، من رؤية العالم من خلال رؤية الإمام، ويحيا حياةً روحانيةً كاملة هي الحياة الآخرة التي توقعها الإسماعيليون. إن هذه النظرة إلى العالم، وإلى الإمام

تحديداً، تؤدي بالفرد إلى مستوى ثالث من الكينونة، هو بالنتيجة عالم من الباطن خلف الباطن، أو الحقيقة بالمقارنة مع عالمي الشريعة وباطنها كما يفسرهما التأويل الإسماعيلي المألوف.^{٢٧}

فإذا ما اقتبسنا قول شفيعي كدكاني معلقاً على تطور الشعر الفارسي والعنصر الإسماعيلي المكوّن فيه، فإن "القائميات عمل شعري بارع يبرز بغناه بالمصطلحات الإسماعيلية متفوقاً ليس على ديوان سلفه ناصر خسرو، وعلى نزارى قوهستاني، الذي اشتهر من بعده، فحسب، بل وعلى الكتابات النثرية لنصير الدين الطوسي أيضاً".^{٢٨} إن أهمية أعمال حسن تكمن في حقيقة أن كتاباته ستبقى التفسير المعاصر الأكثر شمولية الذي وصلنا حتى اكتشاف نصوص أكثر وثوقاً في عقيدة القيامة للإسماعيليين النزاريين. ومع أن حسن محمود لم يكن عالماً مختصاً في علم الكلام، ولا حتى داعية بارزاً في الكتابة النثرية بالفارسية، إلا أنه كان شاعراً بارعاً بالتأكيد، ويجب اعتبار صداقته الطويلة الأمد مع الطوسي وتعاونيه معه مقياساً لدقة ما جهر به في مجال الكلام.

ترك إعلان الإمام حسن على ذكره السلام للقيامة أثره الواسع النطاق والعميق على فكر الإسماعيليين النزاريين من فترة الموت المتأخرة. إن إجراء مقارنة بين صيغتي العقيدة الإسماعيلية التقليدية (أي الفاطمية) والنزارية هي خارج نطاق الورقة الحالية. لكن ما دامت تتعلق بأعمال حسن محمود، في كل من هفت باب والديوان، فيجدر ذكر أن المفردات الدينية للأدب الإسماعيلي كانت، بحلول زمن تصنيف هذين العملين، قد سبق لها أن شهدت تحولاً أساسياً. فبينما واصلت الدعوة الإسماعيلية النزارية لتلك الفترة التزامها بالمبادئ التأسيسية للشيعة الكلاسيكية والإسماعيلية الفاطمية، ظهرت هناك مجموعة من الصياغات التصورية الإضافية لتعكس المشاهد الفكرية والروحية الجديدة التي تكشف في عصر القيامة.

من الجوانب الهامة لعقيدة القيامة كما يعرضها الديوان، والتي لا تتطابق مع روايات الكتابات التاريخية غير الإسماعيلية ولا الدينية، ثمة جانب يتصل بالعلاقة بين القائم والشريعة. ففي المصادر التاريخية السنية، المناوئة للإسماعيليين عموماً، كتاريخ جهان-كوشا لعطا ملك الجويني، وجامع التواريخ لرشيد الدين فضل الله، وزبدة التواريخ لأبي القاسم الكاشاني، جرى تصوير الإمام حسن على ذكره السلام بصورة المُبطل

”أشعار القيامة“: حسن محمود كاتب وديوانه ”ديوان قائميات“

للشريعة.^{٢٩} أما في ديوان قائميات فقد تم تصوير القائم كوسيط أساساً لتحقيق كمال الشريعة الدينية.^{٣٠} ويتطابق ذلك مع ما يُعبّر عنه الطوسي في كتابه روضة التسليم حيث يقول:

لقد أُنذر [أي النبي محمد] الناس وأبلغهم الأخبار السارة بخصوص القائم الذي سيأتي بالقيامة، وبما أنه كان الداعي والمُبشّر الأخير بالأخبار السارة للقيامة، فقد قال: ”بُعِثْتُ أنا والساعة معاً كهاتين (ورفع إصبعيه السبابة والوسطى)“^{٣١} بمعنى أن ”كلّاً من القائم وأنا قد جئنا معاً كسبائتي اليدين الممدودتين معاً...“، وبما أن النية كانت معقودة على عدم ظهور شرائع دينية أخرى بعد محمد، وحيث أن الرسائل والشرائع الدينية للأنبياء السابقين كانت ستتقطع بوجود رسالته الخاصة [في دعوة الناس] إلى القيامة، فقد أصبح خاتماً لجميع الأنبياء والشرائع المختلفة. فالقوانين الشرعية لكل نبي خَلَفَ نبياً سبقه كانت تهدف في مجملها إلى تحقيق كمال الشرائع السابقة، وليس إلى إبطالها. غير أن ذلك الكمال بدا، من وجهة نظر ظاهرية ورسمية، وكأنه إبطال وليس تحقيق الكمال، لأنه حتى يتغيّر شيء ما من حالة إلى أخرى فلا يمكن منحه الصورة التي هي هدف كمال ذلك الشيء. وعلى سبيل المثال، حتى تغيّر النطفة حالتها عبر تبدلات وتعديلات، لا بدّ لها من الانتقال من الصورة التي هي عليها الآن متدرجةً عبر صورٍ أخرى من العلقة إلى الجنين إلى اللحم والعظام - حيث تصبح في كل حالة تبلغها من هذه الحالات أقرب إلى النفس - وهذا يعني أنها لن تبلغ كمال الصورة الإنسانية. وعلينا فهم عملية تحقيق كمال الشرائع الدينية وإبطالها بالطريقة نفسها. فإذا ما بقيت مجموعة شرائع دينية سنّها، على سبيل المثال، أحد الأنبياء بلا تغيير، ولم تتبعها مجموعة أخرى استنّها نبياً خَلَفَ الأول، فعندئذ لن يستطيع قائم القيامة، في النهاية، ممارسة سلطته الروحية، وبالتالي لن يتمكن أولئك الخاضعون لهذه المجموعة الباطلة من التشريعات من التقدم والانتقال من الأسلوب أو الطريقة إلى الهدف، أي من الحرف إلى

الروح والجوهر، أو من المشابهات الخادعة إلى ما هو واضح ومميز،
أو من النسبية إلى الحقيقة القائمة، ومن الشريعة إلى القيامة.^{٣٢}

ويقدم حسن محمود وصفاً مشابهاً جداً في إحدى قصائده التي تناولت هذا الموضوع:

في طاعة أمر الله، أرشد الأنبياء الناس إلى الحياة الخالدة. وقالوا: إن أمر
القيامة هو وجود مطلق، بينما ليست فترات الشرائع الدينية سوى كينونات
ممكنة. وقالوا: عندما تُستكمل فترة شريعة من الشرائع وتتحقق، فإن كل
أشكال الغموض ستتحول إلى وضوح وتميز. وقالوا: وبالأمر الإلهي
الأزلي، فإن أركان الشريعة ستتحقق كمالها في فترة القيامة.^{٣٣}

ويتأمل في نظم آخر له في مسألة العلاقة بين الشريعة والقيامة متفكراً:

بالمقارنة، الشريعة كالمادة [الهيولى] والقيامة كالصورة؛ القيامة خاتم
ومعناها الباطني حجر كريم [يعلوه]. نعم، عندما يُقرَّع طبل القيامة في
هذا العالم، فتلك ستكون اللحظة التي سيشهد فيها العالم روعة مظهره.
في عالم الشريعة، عندما تتكلم عن الإمام والقائم والله، هكذا يجب أن
تكون. أما في عالم القيامة، فبأمر الحق، عليك أن تتصور الثلاثة على
أنهم واحد.^{٣٤}

إن تفحصاً دقيقاً لديوان قائميات لا يكشف أي إشارة صريحة إلى أنه يؤيد الزعم الذي
أطلقه المؤرخون الفرس والقائل إن الشريعة قد أُبطلت في أعقاب إعلان القيامة. ويبدو
وكان المؤرخين الفرس الذين سبق ذكرهم، والذين كتبوا جميعاً بعد سقوط الموت
سنة ١٢٥٦/٦٥٤، قد أهملوا بالكلية التطورات اللاحقة للفكر الديني الإسماعيلي
التي حدثت إبان عهدي الإمامين جلال الدين حسن (ت. ١٢٢١/٦١٨) وعلاء
الدين محمد (ت. ١٢٥٥/٦٥٣). والتفسير الممكن الوحيد هو إما أنهم لم يكونوا
على علم بهذه التطورات أو أهملوها لأنها لا تتفق مع موقفهم المناوئ للإسماعيليين.
والملفت للانتباه هو أن الشاعر يستخدم كلمة "نسخ" - وهي مصطلح تقني يفيد تغييراً

”أشعار القيامة“: حسن محمود كاتب وديوانه ”ديوان قائمبات“

أساسياً في تطبيق الشريعة – مرة واحدة فقط، وذلك في الإشارة إلى إلغاء مرتبة علوية (نسخ مرتبة ي آسميان):

تلك القيامة الكبرى، التي يصفها القرآن في الزمان والمكان، سوف
تُعلن. الزمان سيشتع بالنور الإلهي، وستقوم الأرض بنتيجة ذلك بنسخ
مرتبة علوية.^{٢٥}

ويتضح من هذه الأبيات أن عقيدة القيامة لم تُشكّل بالنسبة لحسن محمود ومعاصريه
نقضاً للشريعة، وإنما بالأحرى دعوة إلى التحول الروحاني في السعي من أجل معرفة
الله.

أما بالنسبة لـديوان قائمبات، فهو، من منظور مختلف ضمن التراث الشري للشعر
الفارسي ومكوّنه الإسماعيلي، قطعة فنية رائعة تضمنت نسجاً غنياً للموضوعات الدينية
مع البناء الشعري، وهذا بحد ذاته ما بقي مستوراً حتى الآن، ومن المأمول أن يقوم
طبعه ونشره بفتح نافذة على مجالات جديدة للبحث والتذوق الأدبي. وفيما يتعلق
بمكانته في التراث الشعري للإسماعيليين، يُعدّ الديوان استمراراً حياً للتقليد الشعري
الذي أسسه ناصر خسرو (ت. بعد ٤٦٢ / ١٠٧٠) واستمر مع نزارى قوهستاني
(ت. ٧٢٠ / ١٣٢٠) وحسين بن يعقوب شاه صوفي (حوالي القرن الثامن الهجري /
الرابع عشر الميلادي) وخاكي خراساني (ت. بعد ٩٦٠ / ١٥٦٠)، إلى جانب شعراء
إسماعيليين نزاريين كثيرين آخرين.

الحواشي

١. مع أن إيفانوف لم يذكر ديوان حسن محمود في كتابه *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣)، إلا أنه رأى بعض قصائد محمود فيما أسماه "مخطوطة كرماني"، ومنها قصيدة في مدح الفدائيين (حسن محمود، ديوان، قصيدة ٧٥)، وهي التي نسب نظمها خطأ إلى رئيس حسن، الشاعر الإسماعيلي الذي عاش قبل ذلك بجيل، ونشر النص مع ترجمة إلى الإنكليزية في *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*، سلسلة جديدة، ١٤ (١٩٣٨)، ص ٦٣-٧٢.
٢. حسن محمود كاتب، ديوان قائميات، تح. س. جلال بدخشاني مع مقدمة ومعاني المصطلحات لمحمد رضا شفيعي كدكاني (طهران، سيصدر).
٣. نصير الدين الطوسي، روضة التسليم، تح. وتر. س. جلال بدخشاني بعنوان *Paradise of Submission* (لندن، ٢٠٠٥)، ص ١٧٠، النص الفارسي، ص ٢١١-٢١٢.
٤. انظر على سبيل المثال الإشارات في القصيدة ٩١:٢٨٠٥ والقصيدة ٩٤:٢٩٠٢.
٥. انظر على سبيل المثال القصيدتان ٧٦ و ١٠٠.
٦. ذكر حسن محمود أسماء القصائد ٧٨، ٨٦، ١٣٢، ١٣٦ وقلد أسلوبها الشعري. والقصيدتان ٤ و ٧٩ تقليد للشاعر سنائي غزنوي (ت. ٥٢٥/١١٣١) المشهور. ويشار إلى سنائي هنا باعتباره داعية إسماعيلي بلقب "شمعة وتاج الدعاة" (شمعه وتاج داعيان). أما في المخطوطة "م" الأقدم، فقد تم دمج قصيدة كاملة لسنائي في الديوان.
٧. المخطوطة "د"، الورقة ٤٤أ.
٨. الطوسي، روضة التسليم، ص ١٧٠، النص الفارسي، ص ٢١٢، حيث يوصف بـ "الداعية الأجل، صلاح الدولة والدين، المنشئ الأشهر، وقارض الشعر والنثر، حسن محمود، دام عزه".
٩. الطوسي، سير وسلوك، تح. وتر. س. جلال بدخشاني بعنوان *Contemplation and Action* (لندن، ١٩٩٨)، ص ٣٠، النص الفارسي، ص ٦.
١٠. رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ: قصة إسماعيليين وفاطميين ونزاريان وداعيان ورفيكان، نج. محمد تقي دانشبازوه ومحمد مدرسي زنجاني (طهران، ١٩٥٩)، ص ١٥٣-١٦١.
١١. نصير الدين الطوسي، مجموع رسائل، تح. مدرّس رضوي (طهران، ١٩٥٦)، ص ١٢٣.
١٢. هفت باب بابا سيدنا، في إيفانوف، مح. *Two Ismaili Treatises* (بومباي، ١٩٣٣)، ص ٤-٤٤. وكان فرهاد دفتري قد صنف هذا العمل تحت اسم مؤلف مجهول، *Ismaili Literature* (لندن، ٢٠٠٤)، ص ٤٧، ١٦٢. الترجمة الإنكليزية في مارشال هيجسون، *The Order of Assassins* (هاغ ١٩٥٥ ونيويورك ١٩٨٠)، ص ٢٧٩-٣٢٤. وأنا أعد الآن طبعة جديدة اعتماداً على مخطوطات جديدة للنص اكتشفت مؤخراً.
١٣. رشيد الدين، جامع التواريخ، ص ١٥٣-١٦١.

”أشعار القيامة“: حسن محمود كاتب وديوانه ”ديوان قائميات“

١٤. كما يُسميهم في النسخة الأكمل من هفت باب، وهي جزء من مجموعة في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، مخطوطة رقم ٦٤ (نُسخت سنة ١٩١١، الأوراق ٢-٣٥).
١٥. في طبعة إيفانوف من هفت باب وردت الكلمة بالمفرد: ”بيديدم“ (أنا رأيت)، وفي المخطوطة الأقدم المذكورة أعلاه وردت ”بيديدم“ (نحن رأينا)، ووردت في الديوان، في القصيدة ٤٦، الحاشية ١٣٩٩، ”بيدياند“ (هم رأوا).
١٦. الطوسي، سير وسلوك، ص ٣١؛ النص الفارسي، ص ٦.
١٧. انظر مُدرّس رضوي، مح.، كتاب الطوسي، مجموعة رسائل، ص ١٢٣، مقتبساً من أحمد أمين رازي، لذكر هفت إقليم، وفيه تمت نسبة جزء من القصيدة ٥٨ إلى ”رئيس حسن صلاح بيرجندي“.
١٨. الطوسي، روضة، ص ١٧٠، النص الفارسي، ص ٢١١.
١٩. الطوسي، آغاز وأنجام: مقدمة وشرح وتعليقات، تح. حسن حسنزاده آمولي (طهران، ١٩٨٧)؛ تولى وبيزي (طبع مع كتاب الطوسي أخلاق محشمة)، تح. محمد تقي دانشبازوه (طهران، ١٩٦٠)، ص ٥٦٢-٥٧٠؛ مطلوب المؤمنين، تح. إيفانوف في رسالتان إسماعيليان، ص ٤٣-٥٥. وثمة طبعة جديدة وترجمة إنكليزية للنصوص الثلاثة من قبل جلال بدخشاني، *Shi'i Interpretations of Islam* (لندن، ٢٠١١).
٢٠. مثال على هذا الصنف هو توضيحاته لمحددات عقيدة القيامة الثلاثة؛ أي القيام والثواب والبعث، التي اعتمدت إما على رسالة مفقودة للطوسي أو لمؤلفين أقدم عهداً. غير أن حسن محمود لم يذكر هذه المحددات في هفت باب.
٢١. حسن محمود، ديوان، القصائد ٤٩، ١١٤، ١٢٤، ١٣٣. من أجل نظرة تاريخية عامة، انظر دفترى، الإسماعيليون، ص ٣٨٢-٣٨٨. وإيفانوف، ”قصيدة إسماعيلية“.
٢٢. حسن محمود، ديوان، مقدمة المؤلف والقصيدة ٧١: ٢١٠٧-٢١١١.
٢٣. الخاء والكاف والهاء تساوي ٦٢٨، ولذلك فالتاريخ البقيق هو السبت ١٧ رمضان ٦٢٨ الموافق ٢٦ تموز/ يوليو ١٢٣١. وكان الإسماعيليون يحتفلون في تلك الفترة بـ١٧ رمضان كعيد للقيامة.
٢٤. حسن محمود، ديوان، القصيدة ١٠٠: ٣٠٢٠-٣٠٣٢.
٢٥. المصدر السابق، القصيدة ٧٤: ٢١٩١-٢١٩٥.
٢٦. انظر الطوسي، سير وسلوك، ص ٤٣-٤٤؛ النص الفارسي، ص ١٤-١٥.
٢٧. دفترى، الإسماعيليون، ص ٣٦٤.
٢٨. انظر تقديم شفيعي كدكاني لـ ديوان قائميات.
٢٩. علاء الدين عطا ملك الجويني، تاريخ جهان-غوشا، تح. ميرزا محمد قزويني (ليدن ولندن، ١٩١٢-١٩٣٧)، مج ٣، ص ٢٢٥-٢٣٠، ٢٣٧-٢٣٩؛ ترجمة جون بويل، *The History of World Conqueror* (كمبريدج، ١٩٥٨)، مج ٢، ص ٦٨٨-٦٩١، ٦٩٥-٦٩٧؛ جمال الدين أبو القاسم الكاشاني، زبدة التواريخ: تاريخ الإسماعيلية والنزارية والملاحدة، تح. محمد تقي دانشبازوه في *Revue de la Faculté des malâhida*، الملحق، رقم ٩ (١٩٦٤)، ص ٢٠١-٢٠٢، ٢٠٤ ورشيد الدين، جامع، ص ١٦٤-١٦٦، ١٦٨-١٦٩. ومن أجل نظرة عامة لعقيدة القيامة على أساس من المصادر التاريخية انظر دفترى، الإسماعيليون، ص ٣٥٨-٣٦٧.
٣٠. حسن محمود، ديوان، القصيدة ٦٢: ١٨٧٠، ”وقالوا: عندما تصل دورة الشريعة نهايتها سيقوم القانم بحكم ربيته بإتمام كمالها“.
٣١. اقتبسها محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح (القاهرة، ١٩٣٢)، مج ٦، ص ٢٠٦.

٣٢. الطوسي، روضة، ص ١٣٩-١٤٠؛ النص الفارسي، ص ١٧٣-١٧٤.
٣٣. حسن محمود، ديوان، القصيدة ٣١: ٩٦٨-٩٧٢.
٣٤. المصدر السابق، القصيدة ٤٦: ١٣٩٣-١٣٩٧.
٣٥. المصدر السابق، القصيدة ٦٢: ١٨٧١. يضاف إلى ذلك أن القصيدة ١٤٢ مكرّسة للاحتفال بعيد نهاية رمضان، عيد الفطر، وهو ما يؤكد الالتزام بشريعة الصوم وممارستها.

ملاحظات حول الأسماء التركية في "تاريخ المسعودي" لأبي الفضل البيهقي

كليفورن إدموند بوسورث

مقدمة

في المجلد الذي كان من المؤسف أنه سيشكل خاتمة منشورات مجلة أوريانز (*Oriens*) - وهو المجلد الذي تضمن دراسات تكريماً للبروفيسور فرانز روزنثال، ولحسن الحظ أنه صدر قبيل وفاته - نشرت مقالة بعنوان "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية في كتاب أبي الفضل البيهقي تاريخ المسعودي".^١ وفي هذه المقالة، وقبل سرد هذه الأسماء الأعلام ومحاولة توضيحها، ناقشتُ الأعمال المعجمية والمواد التي نملكها لهذا الغرض والمطبوعات السابقة في هذا الحقل من قبل المختصين بالدراسات التركية.^٢ وقد لاحظت ندرة هذه المواد المساعدة، وبعض الأخطاء الفاحشة التي ارتكبها أحد الكتاب في محاولته لتوضيح أسماء تركية ومغولية وصينية (هكذا) وردت في تاريخ البيهقي (كتبه ١٠٥٩/٤٥١) دون معرفة، كما يبدو، بأي من هذه اللغات الثلاث.^٣ وبعد الانتهاء من كتابة هذه المقالة، لفت أحدهم انتباهي إلى وجود عمل كان

قد ظهر في تركيا قبل بضعة أعوام، وهو عمل نُشر بعد وفاة مؤلفه فاروق سومر، المؤرخ المعروف بتخصصه بتاريخ تركيا السلجوقية، وتناول فيه الأسماء التركية في التاريخ الإسلامي حتى زمن السلاجقة وفي الفترة التي ابتدأت مع حكام الأناضول وسلالات التركمان في أراضي الإسلام المركزية، وعنوانه *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*.^١ وثمة قسم في الكتاب بعنوان *"Samaniler ve Gazneliler türkce adlar"* يُعدّ بصورة أساسية معجماً لأسماء تركية ظهرت في المصادر التاريخية لفترتي ما قبل الإسلام والإسلامية، مع وضع الشخصيات ذات الصلة ضمن مواقعها التاريخية. ومع أن الإشارة إلى المعنى الأساسي الظاهر للاسم قد تمت في بعض الأحيان، وليس دائماً، إلا أن هدف المصنّف في العمل تركّز بصورة أولية على تحقيق جدولة تاريخية للأسماء وليس محاولة تقديم توضيحات لغوية مفصلة لها. ومع ذلك، حيثما كان ذلك مفيداً، ستجري الإشارة إلى المعلومات المستقاة من هذا العمل.

المختص الكبير بالدراسات التركية الهنغاري لازلو راسوني (١٨٩٩-١٩٨٤) فاز بجائزة قدمتها أكاديمية العلوم الهنغارية عام ١٩٣٢ لتصنيف حول أصول أسماء الأعلام والألقاب التركية، حيث جمع ما ينوف على ٦٠,٠٠٠ اسم مع بدائلها المستخدمة من قبل مختلف الشعوب الناطقة بالتركية منذ مطلع التاريخ التركي المعروف (أي منذ القرن السادس الميلادي بصورة أساسية) وحتى النصف الأول من القرن العشرين. ومن سوء التقادير أن ضغط العمل في مهنة أكاديمية وبداية فقدان البصر قرابة نهاية حياته جعلاه عاجزاً تماماً عن تحضير مجموعته للطباعة، وأصبح كل ما نملكه حتى فترة قريبة هو لائحة مؤقتة بالمداخل من إعداد إمري باسكي بعنوان "كشاف أولي بأسماء الأعلام التركية لراسوني".^٢ فكان ذلك مفيداً كإشارة إلى ثراء المادة العلمية على الرغم من حتمية افتقارها لشروحات للأسماء المدرجة ومصادرها. وفي مقالتي "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية" كنت مضطراً لاستخدام المصادر المتوفرة، ومن أهمها عملان شكلاً نقطتي علام في الأعمال المعجمية التركية، وهما كتاب جير هارد دوير فير بعنوان *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* وكتاب البير جيرارد كلوسون بعنوان *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth*

ملاحظات حول الأسماء التركية في "تاريخ المسعودي" لأبي الفضل البيهقي

أما الخطوة الكبيرة إلى الأمام فقد تمثلت بنشر العمل الكامل لراسوني مؤخراً بعنوان *Onomasticon Turcicum, Turkic Personal Names as Collected by László Rásonyi* (وسنشير إليه بعد ذلك بالرمز "ر")، بفضل جهود باسكي وضمانة معهد دينيس سينور للدراسات الآسيوية الداخلية في جامعة إنديانا.^٩ وجاءت المقدمة المطولة، التي وضعها باسكي على أساس من عدة مقالات كان راسوني قد كتبها على مدى سنوات حول أصول أسماء الأعلام التركية، لتتضمن مسحاً قيماً لأهم المبادئ التي يمكن تمييزها في عملية منح الاسم التركي، وتصنيفات هذه الأسماء وتراكيبها النحوية؛ بحيث يتحتم على أي باحث مستقبلي في هذا الحقل الغوص بعمق في هذا البحث قبل القيام بأي عمل خاص به. فالمتن الرئيسي لكتاب أصول أسماء الأعلام يحتوي، إذاً، على مداخل رُتبت أبجدياً مع أماكن ورود الأسماء الشخصية والقبلية التي نجدها في مجموعات المواد المكتوبة باللغات التركية ومرافقة بالترجمات والشروحات حيثما أمكن ذلك؛ ومن الواضح أن الكثير من هذه الأخيرة تبقى مؤقتة وقيد التجريب.

وطبيعي أن العمل على أصول أسماء الأعلام التركية لم يتوقف خلال السنوات الثلاثين أو الأربعين التي مضت على ظهور أعمال دويرفير وكلوسون. وليس المكان ملائماً هنا لإدراج لوائح مفصلة أو انتقادات للتقدم المتحقق خلال تلك الفترة (وفي جميع الأحوال، فإن ذلك يقع خارج نطاق خبرة الكاتب الحالية)، لكنه يود فقط ذكر أنه استفاد كثيراً من أعمال ليبتر ب. غولدن، مثل دراسته للخزر بعنوان *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars* وكتابات أخرى.^{١٠} هذا بالإضافة إلى أن البروفيسور غولدن كان قد تلطف وقرأ مسودة هذه المقالة وأضاف إليها العديد من الملاحظات والمقترحات المفيدة؛ وجرى الإقرار بهذا الفضل في المكان المناسب أدناه.

الأسماء

١. بايتوز (Bāytüz) (غ ٤٥٠، ف ٥٨٢)^{١١}: وكان قائداً لمجموعة من غلمان أتراك سابقين للسامانيين الذين أسسوا أنفسهم في بوست في منتصف القرن الرابع/

العاشر، ثم أطاح بهم سيوكنجين (ح. ٣٦٦-٣٨٧/٩٧٧-٩٩٧) كجزء من سياسته في التوسع في جنوب أفغانستان.^{١٢} أما راسوني (ر ١: ١٠٥) فلم يستطع سوى تقديم مقترحات اختبارية لهذا الاسم بقول إنه مزيج من مكونين: bay (شخص غني ونبييل)^{١٣} + tuz (ملح)^{١٤}، وأشار إلى استخدامات قليلة للمكون الأول منه في الأسماء. غير أن البروفيسور غولدن يشعر أنه ربما وجدت احتمالات أخرى للمكون الثاني، مثل töz-, tüz- (الأولى بمعنى "يعاني، يتحمل"، والثانية بمعنى "يدبر، ينظم")^{١٥} و toz (بمعنى لحاء أو قشور بتولا من النوع الذي يُلفّ حول الأقواس).^{١٦} ومع ذلك، يتابع القول، فهذا ليس باستنزاف لجميع الاحتمالات إذا ما كان لدينا هنا مثال حول تغير الصوت من التركية القديمة (ذ) إلى القبشق الوسيطة (ز) (حوالي الفترة بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر - الخامس عشر الميلادي)، وهو ما لاحظ كاشغاري^{١٧} أنه يتكرر في خطاب بعض القبشق واليميك وغيرهم. وهذا ما يمكن أن يُنتج toz من tödh- (بمعنى "مُشبع")،^{١٨} لتصبح فيما بعد toy-، بعد حدوث تحول في الصوت من z إلى y.

٢. بيجتوزون (Begtüzün) (غ ٦٤٠، ف ٨٦٥): كان قائداً لآخر السامانيين، ومن شبه المؤكد أنه كان غلاماً قبل ذلك وحاكماً على مدينة نيسابور في الفترة ٣٨٨-٣٨٩/٩٩٨-٩٩٩، ومعارضاً لمحمود العزنوي (ح. ٣٨٨-٤٢١/٩٩٨-١٠٣٠) عندما نهض الأخير واستولى على السلطة في خراسان.^{١٩} المكون الأول في الاسم هو beg/bek (بمعنى زعيم أو بك) المألوف، والثاني هو todhun, tudhun. المكون الثاني كان لقباً لمنصب في هرمية الإدارة التركية القديمة، وطبقاً لمصادر صينية، فقد كان لقباً وراثياً لموظفين كبار من خارج الدم الملكي أشرفوا على إدارة أراضٍ مُحْتَلَة تُركت تحت الحكم الاسمي لأمرائها من أهل البلاد؛ ونجد تأكيداً لذلك في المصادر البيزنطية حول الخزر، في الطرف الآخر من العالم التركي.^{٢٠} وبحلول زمن السامانيين كان هذا المكون قد انحدرت مكانته على السلم الاجتماعي ضمن البيئة الإسلامية، بصورة مشابهة لما حدث مع المكون tégîn.^{٢١} غير أن البروفيسور غولدن عاد وأشار مرة أخرى إلى احتمال وجود صيغة من المكون tuzun استُخدمت في العامية التركية في تلك الفترة، لكننا نفتقر إلى أمثلة على الرغم من أن مصادر روسية لاحقة تذكر اسم

trunove كقادة للبلغار على القسم الأوسط من نهر القولغا، وهو اسم يتضمن تحولات صوتية، < turun > < tuzun > < tudhun >، حيث إن التحول الأخير هو من خصائص التركية البلغارية. ومع ذلك فإن شعوره هو أن المكون tüzün الوارد هنا يعني (ضبط النفس، والمنضبط، واللطيف)^{٢٢} وأن beg ربما تكون bek < berk وتعني (الثابت والصلب = جداً)؛ إلا أن السلوك الجيد واللطف ليسا بالصفات التي يمكن أن تُقرن بهذا القائد المعين الطموح والعدواني، لكن من الممكن أن يكون هذا الاسم قد مُنح له وهو طفل.

٣. خمارتاش (Khumārtāsh) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣٠٦-٣٠٧). لدى راسوني (ر ١، ٢٩٠-٢٩١) أمثلة كثيرة من الاستعمالات الغزنوية والسلجوقية والخوارزمشاهية وما بعد ذلك للمكون الأول، والتي تندرج في فئتين من المعاني: الأولى "مقامرة"، والتي لا بد وأنها مشتقة من كلمة "قمار" العربية، ولا تبدو ملائمة للغرض هنا؛ والثانية "عاطفة جامحة، رغبة"، وهي ذات صلة من جهة المعنى بما ورد في مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"^{٢٣} حول memento, keepsake, well-remembered (بمعنى تذكاري) حيث إن المرء بحاجة إلى جهد من العواطف والذاكرة للوصول إلى ذكرى شخص أو شيء. ويقترح سومر لهذا العنصر إضافة أفكار ذات صلة تتعلق بالتشجيع والمواساة أو التعزية.^{٢٤} ويذهب البروفيسور غولدن أبعد من ذلك ليقتراح معنى مُستقى من كلمة "قمار"، qumar، من القبشق الوسطى (بمعنى ميراث، تراث، عقار)^{٢٥} ومن التركية القديمة qumār (بمعنى أثر، تذكاري).

٤. نوشتهجين (Nashtegin) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣٠٨). أورد راسوني (ر ١، ٦٥) للمكون الأول، أنوش، معنى "المخلص"، مستشهداً بالمؤرخ الخيواني أبي الغازي (القرن الحادي عشر / السابع عشر)؛ وهذا سيوفر أصلاً لغوياً موازياً للكلمة الإيرانية الواردة في مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية". وأكثر من اشتهر باسم أنوشتهجين كان القائد لدى السلاجقة العظام، أنوشتهجين غارشاني، حاكم خوارزم للسلطان السلجوقي ملكشاه (ح. ٤٦٥-٤٨٥ / ١٠٧٢-١٠٩٢) منذ حوالي ٤٧٠ / ١٠٧٧، والممهد هناك لخط من الملوك ابتدأه عند موته سنة ٤٩٠ / ١٠٩٧ ولده قطب الدين محمد.^{٢٦} أما بالنسبة للمكون تيجين

tégin، فانظر أدناه.

٥. أوجة (ge) (غ ٤٩٦، ف ٦٤٧: W.K.). وهذا اسم لرسول بعث به أبناء الحاكم القره خاني إلى بخارى وسمرقند، ألتيجين (ت. ٤٢٥ / ١٠٣٤) سنة ٤٢٧ / ١٠٣٥ إلى السلطان السلجوقي مسعود (ح. ٤٢١-٤٣٢ / ١٠٣٠-١٠٤١)؛^{٢٧} ويبدو أنه كان يحمل الاسم المستعار موساتيجين، وأنه كان شخصاً له أهميته في البلاط القره خاني، ولعله أحد أفراد الأسرة الحاكمة. ويشرح كاشغاري عبارة أوج بأنها كنية للشخص المتمتع بذكاء خارق.^{٢٨} وكانت، في الحقيقة، لقباً هاماً في البنيات التركية القديمة الحاكمة، ومعادلة، كما يظهر، للمستشار أو المساعد؛ لقب يشبه الوزير بالعربية.^{٢٩}

٦. قدير (Qadir) (غ ٧٧، ف ٨٨، إلخ). وكان هذا اسم أونغونلي (onghun) لحليف السلطان مسعود ضد عليتيجين، القاغان الأكبر للكونفيدرالية القره خانية، يوسف بن هارون (أو حسن) بُغرا خان البلاساغون وكاشغر وخوتان (ح. ٤١٦-٤٢٣ / ١٠٢٥-١٠٣٢).^{٣٠} ويبدو أن استعماله من قبل الشعوب التركية كان قديماً؛ وأشار غولدن، بناءً على دليل لمؤرخ أرميني، إلى أن قائداً قام بغزوات عبر القوقاز منتصف القرن السابع يظهر أنه كان يُدعى قدير إيلتبيير (الكبير؟).^{٣١} والمعنى الأساسي لقدير/ قدير هو "وحشي، عنيف، استبدادي، جائر"، ومن هنا كانت الكنية الملكية "قوي، هائل". وبسبب قاعدة التقاء الساكنين المتماثلين في الخط العربي، كثيراً ما جرى خلطها بالكلمة العربية القرية في المعنى، قُنز (قوة أو هول)، وبالصفة المطابقة قادر (قوي، هائل).^{٣٢}

٧. قلاب (Qalpāq) (غ ٩٧٩، ف ٩٢٦). كان هذا الرجل قائداً في جيش محمود الذي غزا خوارزم سنة ٤٠٨ / ١٠١٧ وضمها إلى الإمبراطورية الغزنوية.^{٣٣} اشتهرت كلمة "قلاّب" في التركية القديمة لدلالاتها على قبعة مخروطية الشكل مصنوعة من فراء الغنم، وتُستخدم لحماية الرأس في شتاء البوادي القاسي. غير أن المعلومات حول الكلمة كاسم علم تشير إلى استعمال تركماني متأخر جداً.^{٣٤} وظهورها في كتاب البيهقي يتضمن أن لها، كاسم شخص، تاريخاً أطول مما نعتقد.

٨. قايي أو غلان (Qāyī Oghlan) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"،

ملاحظات حول الأسماء التركية في "تاريخ المسعودي" لأبي الفضل البيهقي

٣٠٩. أشار راسوني (٢، ٤٠٤) إلى أن كلمة قايي تحمل، إضافةً إلى كونها اسماً قبلياً، المعنى البسيط "شديد، قوي".

٩. ق.و.ن.ش. (Q.W.N.SH) (غ ٤٤٥، ف ٥٧٥). وكان هذا الشخص القائد الأعلى لجيش أبناء عليتجين في ما وراء النهر عام ٤٢٦ / ١٠٣٤-١٠٣٥، وحمل فيما بعد اسم ت.و.ن.ش.^{٣٥} الصيغة الأولى للاسم وحدها هي التي تكشف عن معنى ممكن، والشواهد على ذلك متأخرة جداً. قدّم راسوني (٢، ٤٧١) كلمة "قونيش qonish" كمكوّن لأسماء يكثر ترددها في كزخ في القرن التاسع عشر وتعني "مسكن، سكن، إقامة لليلة أثناء السفر". ويرى البروفيسور غولدن أن مقترح راسوني ممكن، لكنه يعتقد بوجوب ربط الاسم بالأحرى بالقبش الوسيط قونوش - (qonush-) (بمعنى "يفزو")، وبشكل خاص لاستخدام التكيكات على أرض المعركة، كالانسحاب المختلق ثم العودة إلى الهجوم.^{٣٦} فإذا ما سلّمنا بأن البيهقي رسم أحرف الاسم في بعض الأحيان على شكل ت.و.ن.ش.، فإن إمكانية تصحيحه إلى ت.و.ت.ش. (تش) لا يمكن استبعادها.

١٠. ساتي (Satı) (غ ٣٢٧، ف ٤١٧، إلخ). وكان هذا الاسم لابن الخوارزمشاه ألتونناش (ح. ٤٠٨-٤٣٢ / ١٠١٧-١٠٤١)، الذي حكم خوارزم لمحمود ثم لمسعود. وكان مسعود قد احتفظ بهذا الولد في بلاطه، كرهينة من ناحية فعلية، لضمان حسن سلوك والده. لكن الولد توفي في ظروف مريبة سنة ٤٢٥ / ١٠٣٤. وكما ورد في مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، فإن الأصل الشفوي سات - (يبيع) كان مُتّجاً لصيغ متنوعة متلازمة مع حالة الرقيق، كما هو واضح، لخضوعهم لعمليات البيع والشراء.^{٣٧} وقدّم راسوني (٢، ٦٤١-٦٤٢) عدة أمثلة تتعلق بالاسم ساتي (ويعني حرفياً "يبيع، بيع") تعود إلى زمن خانات يغور (أي القرن الثالث/ التاسع) وما بعده.

١١. ساوتيجين (Sawtegin) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣٠٩-٣١٠). لدى راسوني (٢، ٦٤٤) اشتقاق لغوي بديل للعنصر الأول في الاسم: ساو (صحيح، أو ذو صحة جيدة)، مع أمثلة حول استخدامها في أسماء مركبة. أما البروفيسور غولدن فيشير إلى أن ثمة مشكلة صغيرة قائمة، وهي أنه من غير المؤكد

أن التحول الصوتي غ > و، كما في ساغ > ساو ("صحيح، سليم") قد حدث في قبشق في ذلك الوقت (أي منتصف القرن الخامس / الحادي عشر) على الرغم من أن مؤلفات روس التاريخية القديمة تذكر أنه في نهاية هذا القرن كان هناك كومان (Coman) يحمل اسم ساوك (Saouk)، الأمر الذي يوحي بأن التغيير كان قد وقع بالفعل.

١٢. س.ن.ك.و.ي. (S.N.K.W.Y.) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، (٣١٠). أدرج راسوني (٢، ٦٨٠) كلمة سونجو süngü (رمح، حربة، قنّاة) مستشهداً بهوتساما (يعود تاريخ النص المجهول المذكور إلى القرن الثامن / الرابع عشر)، حيث أشار إلى تلك الكلمة كاسم شخصي، وبصيغة سونجوتشي süngüchi (صانع الرمح، الحربة)، كاسم لمهنة أو حرفة.^{٢٨} والشخص الحامل لهذا الاسم قد يكون رماحاً، باعتبار أنه ذكر كأمير لحرس القصر قرابة نهاية عهد مسعود (غ ٦٥٩، ف ٨٩٣)، ولو أن ذلك الارتباط ربما كان عرضياً.

١٣. سوباشي (Sübashī) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، (٣١٠). يُخَمّن راسوني (٢، ٦٧٧) أن هذا الاسم كان لقباً استخدمه الغُز. وجرى تثبيت ذلك بحقيقة أن الرحالة أحمد بن فضلان، الذي قام في العام ٣٠٩-٣١٠ / ٩٢٢ برحلة من خوارزم إلى مملكة البلغار على أواسط نهر الفولغا، قابل، من جملة بداءة الغُز شمالي بحري آرال وقزوين، قائدهم الحربي (صاحب الجيش، التسمية التي هي ترجمة لعبارة سو باشي (sü bashī)،^{٢٩} وتأكدت أيضاً بنسبة هذا اللقب، طبقاً لكاشغري، إلى الجد المؤسس للسلالة السلجوقية، سلجوق بن دقاق (القرن الرابع / العاشر).^{٣٠}

١٤. تيجين (Tegin) (غ ٤١٠، ٥٨٩، ٦٠٤، ف ٥٢٩، ٧٨٢، ٨٠٤). ونجد هذا الاسم كتسمية ملكية بالملطق لأمير بويهّي حكم الري والجبال، مجد الدولة (ح. ٣٨٧-٤٢٠ / ٩٩٧-١٠٢٩)، الذي كان قيماً للخزانة الملكية، وعند اثنين من قادة مسعود، حاجب يدعى تيجين الصقلي، وشخص آخر باسم تيجين جيلمي (والكلمة الأخيرة، ج.ي.ل.م.ي، غير مُفسّرة) الذي ربما كان رئيساً للغلمان الساكنين في ثكنات القصر الملكي. ويشير غولدن إلى أن ما كان مفهوماً في الإمبراطورية التركية المبكرة حول "معنى الأمير بأنه القريب المباشر من الذكور للقباغان" قد أصبح منسياً تقريباً في زمن كاشغري؛ فعرفه كاشغري، الجاهل بالماضي المجيد لهذا اللقب،

بأنه عبد، ومضيفاً نوعاً من التفسير المحشور القائل إن "تيجين" بحد ذاتها كانت لقباً محترماً استخدمه الأبناء عند مخاطبتهم والدهم (ولذلك استخدم، كالأستخدام الفارسي الأخير لكلمة "بندا"، للإشارة إلى ذات الشخص في العلاقات الاجتماعية الدونية)، أما عند استخدامه من قبل العبيد فكان يُكتمل بعنصر آخر.^{١١} والأرجح هو تفسير غولدن بأن استعمال "تيجين" كان واسع الانتشار منذ القرن الثالث/ التاسع كعنصر في أسماء الغلمان أو المماليك في جيوش العباسيين، ثم في دول خلفائهم كالسامانية والبيهيية، وبذلك أصبح مرتبطاً بمكانة العبد؛ وثمة أمثلة كثيرة حول مثل أولئك الجنود: انظر راسوني (٢، ٧٢٧).

١٥. ت.ك.ل.ي (T.K.L.Y) مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣١٠-٣١١. يُلاحظ أن راسوني (٢، ٧٢٨) أورد "تكي" (بمعنى كبش، تيس)، ضمن الاستخدام اليغوري لها في القرون الثاني عشر إلى الرابع عشر، بحيث أصبحت تكلي تعني "يملك تيساً"، أو ربما "كالكبش"، أي "له قوته". أما البروفيسور غولدن فقدّم وجود كلمة "توغلي" "tügli" (بمعنى "مشعر") في القبطيق الوسيطة.^{١٢}
١٦. أوكر (üker) (غ ٤٦٥-٤٦٦، ف ٦٠٤-٦٠٥). "أوكر" أو "أوجر" قد تبدو وكأنها ترجمة لـ (w.k.r.)، قائد أبناء عليتيجين المنخرطين في الهجوم على القلعة التي يملكها الغزنويون على نقطة عبور نهر جيحون في تيرميز في العام ٤٢٦/ ١٠٣٥. وأدرج راسوني (٢، ٥٩٢) اسم "أوكر" öker كجزء من اسم كازاخي من القرن التاسع عشر، "أوكرباي"، لكن دون أية اقتراحات تتعلق بمعنى الاسم. ونجد عند كلوسون أصلاً شفوياً هو "أوجير" ögir (بمعنى "الابتهاج والفرح")، يمكن أن يكون اشتقاق اسم شخصي منه أمراً عملياً من حيث المعنى.^{١٣}

الحواشي

١. كليفورد إدموند بوسورث، "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية في كتاب أبي الفضل البيهقي، تاريخ المسعودي"، في *Oriens*، ٣٦ (٢٠٠١)، ص ٢٩٩-٣١٣.
٢. المصدر السابق، ص ٢٩٩-٣٠٢.
٣. قيام الدين الراعي، "لغة الأتراك والمغول والصينيين في تاريخ البيهقي"، في ياد-ناماي أبو الفضل البيهقي (مشهد، ١٣٥٠ / ١٩٧١)، ص ١٨٢-١٩٨.
٤. فاروق سومر، *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*، تح. توران يزكان (استانبول، ١٩٩٩)، جزءان.
٥. المصدر السابق، مج ٢، ص ٥٣٥-٥٥٢.
٦. إيمري باسكي، *A Preliminary Index to Râsony's Onomasticon Turcicum* (بودابست، ١٩٨٤).
٧. جيرارد دويرفير، *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* (وايزبادن، ١٩٦٣-١٩٧٥)، ٤ مجلدات.
٨. جيرارد كلوسون، *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (أو كسفورد، ١٩٧٢).
٩. لازلو راسوني وإيمري باسكي، *Onomasticon Turcicum, Turkic Personal Names as Collected by László Rásonyi* (بلومنتون، ٢٠٠٧)، مجلدان، وسنرمز له بعد الآن بالرمز (ر).
١٠. بيتر ب. غولدن، دراسات خزرية: بحث تاريخي- لغوي في أصول الخزر (بودابست، ١٩٨٠)؛ "مصطلحات العبودية والخدمة في التركية في العصر الوسيط"، في *D. De Weese, ed., Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bergel* (بلومنتون، ٢٠٠١)، ص ٢٧-٥٦؛ "غلمان خزر أترك في خدمة الخلافة"، في *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 12 (2002-2003), pp. 15-27؛ وفي مجلة *Journal Asiatique*, 292 (2004), pp. 279-309 ومقالة "خزربكا: ملاحظات حول بعض المصطلحات الخزرية"، في *Turkic Languages*, 9 (2005), pp. 205-222.
١١. تشير هذه العلامات والأرقام إلى أرقام الصفحات في كلتا الطبعتين المختلفتين لكتاب البيهقي، تاريخ-ي مسعودي، تح. قاسم غني وعلي أكبر فياض (طهران، ١٣٢٤ / ١٩٤٥) (ورمزها غ) و تح. علي أكبر فياض (مشهد، ١٣٥٠ / ١٩٧١) (ورمزها ف).
١٢. ك. إ. بوسورث، الغزنويون وإمبراطوريتهم في أفغانستان وإيران الشرقية ٩٩٤-١٠٤٠ (أدنبرة، ١٩٦٣)، ص ٣٧، ٤٢-٤٣؛ قديم را، ١٠٥، تحديثاً للبيبيليوغرافيا (بيروت، ١٩٧٣).
١٣. انظر بوسورث، "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ص ٣٠٤.
١٤. انظر ر، ٢، ٨٠٥.
١٥. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص ٥٧٢-٥٧٣؛ سومر، *Türk devletleri*، مج ٢، ص ٥٤٣؛ ريسب توبالري وآخرون، *Kipçak türkçesi sözlüğü* (أنقرة، ٢٠٠٣)، ص ٢٨٣.

ملاحظات حول الأسماء التركية في "تاريخ المسعودي" لأبي الفضل البيهقي

١٦. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص ٥٧١؛ توبالري، *Kipçak türkçesi sözlüğü*، ص ٢٨.
١٧. محمود بن حسين الكاشغري، ديوان لغة الترك، فاسمیل وترجمة تركية، ييسيم أنالاي (أنقرة، ١٩٣٩-١٩٤٣)، ٥ مجلدات، مج ١، ص ٣٢؛ الترجمة الإنكليزية، روبرت دنكوف وجيمس ميشيل كيللي، *Compendium of the Turkic Dialects* (كامبريدج، ١٩٨٢-١٩٨٤)، مجلدان، مج ١، ص ٨٥.
١٨. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص ٤٥١.
١٩. ويلهلم بارتولد [=فاسيلي فلاديميروفيتش بارتولد]، *Turkestan down to the Mongol Invasion*، ن. ت. مينورسكي وترج. ك. إ. بوسورث (ط ٣، لندن، ١٩٦٨)، ص ٢٦٥-٢٦٨.
٢٠. جيلا مورافسك، *Türkvolker, II* (برلين، ١٩٥٨؛ ط ٣، ليدن، ١٩٨٣)، مج ٢، ص ٣١٧-٣١٨؛ غولدن، دراسات عزرية، مج ١، ص ٢١٥-٢١٦.
٢١. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص ٤٥٧؛ ٢، ص ٧٨٧.
٢٢. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص ٥٦٧.
٢٣. بوسورث، "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ص ٣٠٧-٣٠٨.
٢٤. فاروق سومر، *Türk devletleri tarihinde şahıs adları*، ص ٥٤٥-٥٥٦، وانظر ص ٧١٤-٧١٥.
٢٥. توبالري، *Kipçak türkçesi sözlüğü*، ص ١٦٢.
٢٦. ك. إ. بوسورث، *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual* (أدنبرة، ١٩٩٦)، ص ١٧٨-١٧٩، رقم ٨٩.
٢٧. بارتولد، تركستان، ص ٢٨١ وما بعدها، ٢٩٥-٢٩٨؛ بوسورث، الغزنويون، ص ٢٣ وما بعدها؛ "إضافات على السلالات الإسلامية الجديدة" في ياسر سليمان، مع. *Living Islamic History*، *Studies in Honor of Professor Carole Hillenbrand* (أدنبرة، ٢٠١٠)، ص ١٤-٣١، رقم ٩٠.
٢٨. الكاشغري، ديوان لغة الترك، مج ١، ص ١١؛ تر. دنكوف وكيللي، مج ١، ص ٧٤.
٢٩. دوفير، *Türkische und mongolische Elemente*، مج ٢، ص ١٥٧-١٥٩، رقم ٦١٤؛ كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص ١٠١.
٣٠. بارتولد، تركستان، ص ٢٨٠-٢٨٥، ٢٩٤-٢٩٥؛ محمد ناظم، حياة السلطان محمود الغزنوي وزمالة (كامبريدج، ١٩٣١)، ص ٥٤-٥٥؛ بوزورث، "إضافات على السلالات الإسلامية الجديدة"، رقم ٩٠.
٣١. غولدن، دراسات عزرية، مج ١، ص ١٩٧.
٣٢. دوفير، *Türkische und mongolische Elemente*، مج ٣، ص ٣٧٨-٣٨٠، رقم ١٣٨١؛ كلوسون، معجم الاشتقاقات، ص ٦٠٣-٦٠٤؛ غولدن، دراسات عزرية، مج ١، ص ١٩٨؛ ١، ص ٤٠١.
- موجود في كاشغري، تر. أنالاي، مج ١، ص ٣٦٤؛ تر. دنكوف وكيللي، مج ١، ص ٢٨١.
٣٣. بارتولد، تركستان، ص ٢٧٥-٢٧٩؛ ناظم، السلطان محمود، ص ٥٦-٦٠.
٣٤. دوفير، *Türkische und mongolische Elemente*، مج ٣، ص ٤٩٤-٤٩٥، رقم ١٥٠٦، و ٢، ص ٤١٣.
٣٥. غ ٤٦٤، ٤٧٠، ف ٦٠٤، ٦١١.
٣٦. توبالري، *Kipçak türkçesi sözlüğü*، ص ١٥٣.
٣٧. بوسورث، "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ص ٣٠٩.

٣٨. مارتيجن نيودور هوتسما، *Ein türkisch-arabisches Glossar* (لندن، ١٨٩٤)، ص ٧٨.
٣٩. أحمد زكي ف. طوقان، *Ibn Fadlans Reisebericht* (ليبزغ، ١٩٣٩)، ص ٣٤، النص، ص ١٥-١٦، تر. ألمانية، ص ٢٨-٣٠.
٤٠. بوسورث وكلوسون، "الخوارزمي وشعوب آسيا الوسطى" في *Journal of the Royal Asiatic Society* (١٩٦٥)، ص ١١؛ وعند بوزورث أيضاً في تاريخ إيران وأفغانستان وآسيا الوسطى في العصور الوسطى (لندن، ١٩٧٧)؛ سومر، *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*، مج ٢، ص ٥٥٠.
٤١. غولندن، "مصطلح العبودية والخدمة"، ص ٥٢-٥٣؛ انظر له أيضاً دراسات خزرية، مج ١، ص ١٨٦-١٨٧؛ ومقالته "الغلمان الخزر الأتراك في خدمة الخلافة"، في *Archivum Eurasia Medii Aevi*، ١٢، (٢٠٠٢-٢٠٠٣)، p. ٢٧.
٤٢. توبالري، *Kıpçak türkçesi sözlüğü*، ص ٢٨٦؛ كلوسون، معجم الاشتقاقات، ص ٤٣٣.
٤٣. المصدر السابق، ص ١١٣-١١٤.

ماذا في اسم طغتيجين "الكاهن الدجال"؟^١

كارول هيلينراند

"لم يُسمع صوت إلا وأصابه الحزن، يستذكرون أفعاله الكريمة... لقد بذل هذا الأمير المبارك [طغتيجين] أقصى قدرته في فرض العدل والإحجام عن الظلم." (نعي طغتيجين).^٢

مقدمة^٣

السنوات التي سبقت استيلاء الصليبيين على القدس، سنة ١٠٩٩/٤٩٢ مباشرة، كانت فترة من الاضطراب بالنسبة لحكام سورية وفلسطين المسلمين. فكما هو معلوم جيداً، فإن تفرقهم وتنافسهم سهّل الطريق للصليبيين الذين تمكّنوا بحلول سنة ١١٠٩/٥٠٢ من إنشاء أربع إمارات في المنطقة. وكانت أكثرية القادة المسلمين خلال هذه الفترة الأساسية من نجاح الصليبيين من قواد الجيوش الأتراك الذين سبق ورافقوا الأمير السلجوقي تُتُش وولديه دُقاق ورضوان إلى سورية في فترة فراغ السلطة في الشرق، الناجم عن وفاة شقيق تُتُش، السلطان السلجوقي ملكشاه في العام ١٠٩٢/٤٨٥. وأثبت دخول الأتراك بأعداد ضخمة إلى الأراضي الفارسية والعربية منذ وقت مبكر، في القرن الخامس/الحادي عشر، أنه كان مرحلة جديدة بالغة الأهمية في تاريخ

العالم الإسلامي. تقليدياً، يجري تقديم الأتراك، الذين دخلوا بأعداد كبيرة إلى أراضي المسلمين تحت قيادة الأسرة السلجوقية، في المصادر العربية والفارسية من العصور الوسطى، على أنهم مسلمون سنة متدينون، وأنهم كانوا قد تحولوا إلى الإسلام قبل البدء بغزواتهم الرئيسية. إن تصوير الأتراك على هذا النحو، وهم الذين تابعوا مسيرتهم وحكموا قلب أراضي دار الإسلام لقرون عديدة، لا يثير الدهشة. فرجال إدارتهم من البيروقراطيين العرب والفرس، ومؤرخو البلاط وشعراؤه، كانوا بحاجة لوضع قناع الشجاعة على وجه الحقائق السياسية القائمة، والمساعدة في اختلاق تلازم بين القوة العسكرية للأتراك والسمعة الراسخة للطبقات الدينية السنية العربية والفارسية.

ولا شك في أن بعض سلاطين الأتراك قد كبروا، بمرور الوقت بالفعل، وحققوا الوصف الذي أعطاهم إياه مؤرخوهم وكتاب سيرهم وشعراء بلاطاتهم - وهو تحديداً دور المدافعين عن الإسلام السني والمجاهدين ضد الغزاة الكفار. لكن وجد إلى جانب هذا المدح الذي منحهم إياه مثل أولئك الكتاب ميل لدى بعض الكتاب، كأسامة بن منقذ وابن العديم،^٥ للنظر دائماً بعين الكراهية إلى أعراف القادمين الجدد من الأتراك الغرباء، الذين كانوا قبل أجيال قليلة يعيشون حياة البداوة في البوادي والبراري، وتقديهم كـ "آخر" عنيف وسكير وبربري.

لكن حتى التألف والعيش المفروض المشترك مع القادمين الجدد من الناطقين بالتركية - قادة الجيوش وجيوشهم الخاصة ومساعدوهم من التركمان - لم يخلق أي فهم حقيقي أو تحليل للخلفية البدوية، ولأعراف الأتراك ومعتقداتهم وطقوسهم القائمة على الكهانة والعرافة. ولذلك فإن القصص الموجودة في المصادر الإسلامية، والتي تلقي الضوء على استمرارية وتواصل وجود مثل هذه الآثار من مخلفات ماضي الأتراك في عصر ما قبل الإسلام، تبقى من ناحية إثنوغرافية (أو عرقية) بدون تفسير. وقد يجري النظر في هذه القصص بروية مختلفة بالكلية، فيتم استخدامها كسلاح ديني وثقافي ضد الأتراك الذين يتحسّن القراء العرب والفرس الأكثر نصجاً من ألاعيبهم الغريبة ويهزون بها. وهكذا يتمكن المغلوبون من حماية أنفسهم وفرضها على الغالبين.

أما بالنسبة لتوصيف الأتراك بأقلام المؤرخين الصليبيين، فقد حظي هو الآخر

ماذا في اسم طغتيجين "الكاهن الدجال"؟

باهتمام دائم، وكثيراً ما قدّمت تلك الكتابات وصفاً مفصلاً للتكتيكات العسكرية التركية. ولم يكن هؤلاء المؤرخون مقيدين بأي رادع، ولأي سبب قد يتعلق بذريعة سياسية، خلافاً لنظرائهم من العرب والفرس، يمنعهم من كتابة ما يرغبون في قوله حول الأتراك. ولهذا كان المؤرخون الصليبيون، باعتبارهم يكتبون بلغة لم تكن متاحة للعدو، أحراراً في إضافة حكايات أقل صدقاً وأكثر إثارة حول الأتراك. وكان القصد من هذه الحكايات إحداث صدمة بين أبناء جلدتهم في أوروبا وإبهارهم، ولتعزيز النمطية الدينية والثقافية السائدة عن المسلمين.

وتعاین هذه الدراسة بالتفصيل واحدة من مثل تلك القصص حول الأتراك وردت روايتها في مصادر إسلامية وصليبية في آن؛ وتعلق بحادثة مقتل حاكم طبرية الصليبي، جيرفاس من باسوتشيس، على يد أمير دمشق العسكري التركي، طغتيجين، في العام ١١٠٨/٥٠١. إن المخطط العريض لمهنة طغتيجين خلال السنوات الأولى من الوجود الصليبي في بلاد الشام قد جرى تتبّعه في المصادر الثانوية ولا يحتاج لإعادة عرض هنا مرة ثانية.^٦ ويكفي القول إنه في السنوات الأولى من الوجود الصليبي في سورية وفلسطين، اتّبع طغتيجين سياسة توسّع محليّ متدرّج ومحدود ضد الفرنجة، لكنه كان يرى في بعض المناسبات ضرورة عقد تحالفات معهم اتّصفت بكونها ذات أمد قصير وانتهازية، وخاصةً عندما تكون دول المدن السورية الصغيرة مهددة بخطر خارجي.^٨

وفاة جيرفاس من باسوتشيس، حاكم طبرية، سنة ١١٠٨/٥٠١

منع القائد الصليبي جيرفاس من باسوتشيس إقطاعية طبرية في العام ١١٠٥/٤٩٨، لكنه لم يعش ما يكفي للاستمتاع بهذا الدور بصورة كاملة. وحرى تدوين وفاته سنة ١١٠٧/٥٠١ - ١١٠٨ في عدد من المصادر، الصليبية والإسلامية.

الرواية الأساسية لهذا الحدث نجدها عند ألبرت من آتشين، المؤرخ الذي كان "محايداً بصورة رائعة تجاه الأعداء، المسلمين"،^٩ إضافةً إلى إدراكه للاختلافات السائدة بين الأعداء، أي بين الأتراك - المحاربين البداة السابقين الذين أصبحوا

يشكلون النخبة الحاكمة في تلك الفترة - والسراسينيين، المصطلح الذي أطلق على المسلمين المحليين من سكان سورية وفلسطين.^{١٠}
إن رواية ألبرت من آتشين لمقتل جيرفاس هي رواية مفضلة وصادمة. وربما بدت أكثر إثارة للدهشة وخارقة لا تصدق بالنسبة للجمهور في أوروبا:

وأحضروا جيرفاس إلى وسط مدينة دمشق، وبعد أن أفاض الناس في السخرية منه والاستهزاء به، صوّب الأتراك سهامهم نحوه وراحوا يرمونه حتى أسلم الروح. وبموت جيرفاس، الفارس الصليبي البارز، على هذه الشاكلة، أمر سوبواس^{١١}، أحد أعتى الأتراك وأقواهم، بفصل الرأس عن البدن، وسلخ فروة الرأس ونزعها مع شعرها الأبيض الكثيف، الذي لم يجر قصه منذ زمن، ثم تجفيفها لأنها كانت شيئاً تزيئاً رائعاً يمكن حمله عالياً على سنان الرمح كذكاء لهذا الانتصار الخالد، ولإثارة أحزان المسيحيين.^{١٢}

ونجد تفاصيل مشابهة لما قدمه ألبرت من آتشين وردت في رواية مؤلف صليبي آخر، هو جيبييرت من نوجنت، الذي يروي أن جيرفاس قُتل بالسهم، وأن ناج رأسه أزيل، وصنعوا كأساً للشراب من جمجمته.^{١٣}

لكن، ماذا عن الروايات الإسلامية لهذا الحدث؟ معظم هذه الروايات تذهب بعيداً إلى الحد الذي تقول فيه إن جيرفاس كان قد قُتل بينما كان أسيراً عند طغتيجين، لكنها تبرّر عموماً بعض التفاصيل البشعة. وعلى المرء أن يبدأ برواية ابن القلانسي، مؤرخ مدينة دمشق ومادح أسرة طغتيجين. إن روايته تعتمد المراوغة، وهو يكلف نفسه عناء تجنب الممارسة المعتادة للمؤرخين المسلمين والمتمثلة بدم قادة الفرنجة. وبدلاً من ذلك يمتدح ابن القلانسي جيرفاس بعبارات مبتذلة كقوله:

”واحد من زعماء الفرنجة المشهورين بفروسياتهم وشجاعتهم وإقدامهم ومهارتهم العالية في القتال، رجل من طابع الملك بلدوين في قيادته للفرنجة.“^{١٤}

إن التفجّر غير المعتاد في الإعجاب بعدو فرنجي من بجانب قلم ابن القلانسي لا بد وأنه، في جزء منه على الأقل، نوع من التحايل لتحويل انتباه القارئ عن فظائع الطريقة

التي قُتل بها جيرفاس. ومن الممكن أيضاً أن يكون ابن القلانسي قد رغب في هذا المجال في تعزيز سمعة طغتيجين، الذي تدبّر أمر القبض على شخصية ذات مكانة ملكية ليست سوى ابن أخ ملك القدس بلدوين نفسه. إن ابن القلانسي الذي كان يكتب فيما بعد، في القرن الثاني عشر، في بلاط خلفاء طغتيجين، ما كان ليتجرأ على كشف تفاصيل ما جرى لجيرفاس. وكل ما يقوله ابن القلانسي بصورة غير مباشرة إلى حد ما في وصفه للأحداث، التي يتضح من خلال الروايات الأخرى أنها كانت سابقة لعملية القتل، هو أن جيرفاس عرض دفع فدية - وكثيراً ما كان هذا الخيار، في الصراع الفرنجي - الإسلامي، أكثر جاذبية من القتل - مقابل إطلاق سراحه مع رفاقه. لكن طغتيجين رفض قبول العرض. عند هذه النقطة من روايته للأحداث، يكتب ابن القلانسي بصورة قاطعة تقريباً: "وأعدم جيرفاس ومن كان معه في الأسر من أصحابه".^{١٥} ويذهب مصدر إسلامي آخر، سبط بن الجوزي، إلى إخفاء تفاصيل الموت كلها، مكتفياً بالقول إن جيرفاس وأصحابه أرسلوا كهدية إلى السلطان.^{١٦}

أما ابن الأثير، الذي تضع روايته بالمصادفة وفاة جيرفاس متأخرة لعام واحد، أي ١١٠٨/٥٠٢، فيشدد على القيادة الملهمة لطغتيجين، ويذكر أن طغتيجين كان يقود ما يقرب من ألفين من الفرسان ومجموعة كبيرة من المشاة بينما لم يكن لدى "ابن أخي ملك الفرنجة" (ولا يذكر جيرفاس بالاسم) سوى أربعمائة من الفرسان وألفين من المشاة.^{١٧} ولذلك كانت لطغتيجين اليد العليا من جهة عدد الخيالة. ومع ذلك بدأ المسلمون بالفرار عندما حمي وطيس المعركة، فقام طغتيجين بالترجل عن فرسه وصاح في وجه رجاله فأنعش الشجاعة والإقدام في صدورهم، فعادوا إلى المعركة وهزموا^{١٨} الفرنجة.

ما إن أكمل ابن الأثير مدحه لقيادة طغتيجين حتى التفت إلى معاملة طغتيجين لجيرفاس. ففي ربيع ١١٠٨/٥٠١ وقع جيرفاس ورجاله في يدي طغتيجين. ويري ابن الأثير أن طغتيجين، الذي رفض عرض جيرفاس بدفع فدية من ثلاثين ألف دينار وتحرير خمسمائة أسير مسلم، لأنه لم يكن ليقبل إلا باعتناقه الإسلام، أقدم، بعد رفض جيرفاس التحول، على قتله بيديه. وبعث بالأسرى الذين أسروهم إلى الخليفة والسلطان.^{١٩} وهكذا يكون ابن الأثير قد ذهب بعيداً إلى حد القول بأن طغتيجين

شخصياً هو من قتل جيرفاس.

ولم تكن المصادر الإسلامية لتأنف كلها من إعادة سرد التفاصيل الدموية لموت جيرفاس. فمن الواضح أن حكايات شبيهة بتلك التي نقلها ألبرت من آتشرين وجيبرت من نوجنت لا بد وأنها كانت متداولة في بلاد الشام. وقد ذُكرت بالنتيجة بأسلوب موجز لكنه صريح من قبل المؤرخ المسلم المتأخر كثيراً، ابن الفرات (ت. ٨٠٧/١٤٠٥). وزودنا ابن الفرات بتفاصيل بشعة حول قيام طغتيجين بتجويف جمجمة جيرفاس وشرب بها وهو لا يزال حياً.^{٢٠}

بقيت (طبرية) في أيديهم (الفرنجة) حتى قيام ظاهر الدين (طغتيجين) بمهاجمة الكونت، سيد طبرية، في شوال من عام ٥٠١ (أي ١٤ آيار/ مايو - ١١ حزيران/ يونيو ١١٠٨). وقام بتجويف جمجمة رأسه وهو لا يزال على قيد الحياة، وشرب بها خمراً بينما كان ينظر إليه (هكذا). وعاش حوالي الساعة ثم مات.

وكان محرراً ومترجماً نص هذه الرواية الخارقة، أورسولا ومالكولم ليونز، قد زودانا بها مع حواشٍ مفيدة.^{٢١} واقترحا احتمالين ممكنين للسرد المكشوف: الأول هو أن الجمجمة ربما أُديرَت لتكون في مواجهة طغتيجين بينما كان يشرب منها، أو الثاني، أن طغتيجين كان ينظر إلى جسم جيرفاس. وفي جزء آخر من تاريخه يشير المحرران ليونز إلى أن ابن الفرات يقدم رواية مختلفة تذكر أنه جرى غسل جمجمة جيرفاس بالماء والملح.^{٢٢} وبعدها صبَّ طغتيجين الخمر فيها وشرب منها هو وأصحابه.

لكن ماذا كان وراء عملية القتل الوحشية تلك؟ لماذا رفض طغتيجين الفدية المالية التي كان يحتاجها أكثر من القتل؟ هل كان حكم طغتيجين تحت تأثير الخمر، كما يجري ذكره غالباً في الروايات المتعلقة بقيادة الأتراك؟ هل كان له حقد شخصي ضد جيرفاس؟ يجب تذكر أنه كانت لطغتيجين سمعة مخيفة بين كتاب الصليبيين. فقد وصفه ولتر الحاجب بـ "المنقب والمكتشف لشتى أنواع التعذيب".^{٢٣} ولهذا فإن هذه الحادثة ليست بأي شكل من الأشكال المناسبة الوحيدة التي يجري ذكر وحشيته فيها، إلا أنه من المؤكد أنها أكثرها شهرة. ويعلق الباحث الفرنسي موقون في مناقشته

ماذا في اسم طغتيجين "الكاهن الدخال"؟

القصيرة لهذه الحادثة بالقول إن القصد من معاملة جيرفاس بهذه الطريقة هو إثارة الرعب في قلوب المقاتلين الصليبيين الآخرين وردعهم عن مهاجمة أراضي دمشق. فالشرب الجماعي من جمجمته كان رمزاً لانتصار شامل على العدو.^{٢٤} والمناقشة التالية ستلقي الضوء على جانبين أساسيين من جوانب هذه القصة: سلخ فروة رأس جيرفاس واستعمال جمجمته كإناءٍ للشراب.

سلخ فروة رأس جيرفاس

إن لممارسة سلخ فروة رؤوس الأعداء في الحرب شواهد موغلة في القدم في آسيا الوسطى. فقد كتب هيرودوتس ما يلي حول قبيلة توراي السيثيانية:

أي واحد منهم يأسر شخصاً في الحرب، يقوم بقطع رأسه وحمله إلى بيته حيث يضعه على سارية عالية فوق المنزل... فهذه الرؤوس ستقوم، كما كان يُعتقد، بوظيفة حراسة المنزل الذي تُعلق فوقه.^{٢٥}

عند تجاوز ظاهراً حكاية ألبرت من آتشين للوصول إلى عمقها، فإن نقطة البداية المناسبة تكون في إجراء تحليل لاسم طغتيجين. فإذا ما سلّمنا بالصعوبات المفهومة التي واجهت كل من المؤرخين الصليبيين والمسلمين أثناء ترجمة أسماء شخصيات كل طرف، وخصوصاً بوجود تقسيمات الخطوط المختلفة، فليس من المدهش أن نفتقد برهاناً على فضول زائد يتعلق بالمعنى الفعلي لمثل هذه الأسماء "الغريبة". وفي حالة طغتيجين هذه نجد أن المصادر الصليبية بذلت محاولات جريئة تناولت الصيغ المختلفة لهذا الاسم ودونته في صورة Doldequinus (دولديغنوس)^{٢٦}، وDochinus (دوتشينوس)^{٢٧}، وDuodechinus (دوديتشينوس)^{٢٨}. ويؤكد ألبرت من آتشين في إحدى المناسبات تردده بخصوص الاسم عبر تسميته لطغتيجين بـ Duodechinus أو Dochinus.^{٢٩}

ماذا يعني اسم طغتيجين بصيغته المختلفة التالية: Tughtegin/ Tuğ Teğın/ Toğ Teğın؟ يتألف الاسم من قسمين. القسم الأول - tugh/ tuğ/ toğ - وله عدة معانٍ،

أحدها "شعار، علم، تذكّار النصر".^{٣١} أما راسوني فيُعرّف الكلمة التي يكتبها بصيغة tough، بدقة أكبر، فيقول إنها "شعارات ذيل الحصان". وتدل الشعارات، tough، على السلطة الملكية. والقسم الثاني من الاسم - تيجين tegin - هو لقب تشريفي قديم جداً ويعني "أمير"^{٣٢} أو "قراة أحد الذكور من الخان".^{٣٣} لذلك يصبح المعنى الكامل لهذا الاسم المركّب "الأمير الحامل لشعار ذيل الحصان".

ومن الواضح أنه بحلول القرن السادس/ الثاني عشر كان بالإمكان منح هذا الاسم، على الرغم من مضامينه الملكية، لأي شخص حتى ولو لم يكن من نسب ملكي تركي. ثمة مثالان صارخان يقفزان إلى الذهن في هذا السياق: الأول طغتيجين الذي نحن بصدد مناقشته - حاكم دمشق ومؤسس سلالة البوريين التي لم تعش طويلاً - والثاني، طغتيجين، شقيق صلاح الدين.^{٣٤} الأول من بين هاتين الشخصيتين الهامتين كان، كما أسلفنا، تركياً ومملوكاً سابقاً اعتقه الأمير السلجوقي تُتش. ولذلك لا بدّ أن الاسم قد عانى من انتقاص من جهة المعنى، فصار بالإمكان إطلاقه على قواد عسكريين أتراك من خارج النسب الملكي.^{٣٥} ومن جهة أخرى لم يكن شقيق صلاح الدين تركياً، ومع ذلك سُمّي طغتيجين ربما من باب الوعي بصدى سلف شهير كان قد حارب ضد الفرنجة.^{٣٦} وستجري أدناه مناقشة أن طغتيجين الدمشقي، القادم من بيئة تركية كاملة، ربما كان على علم بمضامين اسمه الشخصي. لكن من الصعب معرفة ما إذا كان بالإمكان نسبة المعرفة نفسها إلى شقيق صلاح الدين، الكردي الذي عاش في وقت متأخر جداً في القرن السادس/ الثاني عشر.

إنه لأمر هام العودة في سياق هذه المناقشة إلى أصل كلمة "شعار tough". أحد تعاريف هذه الكلمة يصفها بـ "القصاص المغمّسة بدم العدو والمعلقة على عمود".^{٣٧} ولهذه الشعارات أهمية طوطمية، إذ إن أولئك الذين رفعوا الطوطم عالياً وزجّوا بأنفسهم في المعركة اعتقدوا أنهم كانوا يستمدّون قوة خاصة منه. إن استخدام الشعار (tugh) وحمله عالياً من قبل محارب تركي راكب يجري بفرسه مسرعاً إلى المعركة يبرز في صورة توضيحية لرشيد الدين في مخطوطة كتابه جامع العواريج من عام ١٣١٤/٧١٤، المحفوظة في مكتبة جامعة أدنبرة (انظر الشكل ١).^{٣٨}

إنه لأمر هام أن نذكر، في سياق قصة وفاة جيرفاس، أن الخصائص المميزة

للشعارات (tughs) تتوضَّح جيداً في المعروضات التي نجدها في المتاحف الأوروبية والتركية (انظر الشكل ٢).^{٢٩} إن مثل هذه الشعارات لا تشبه ذيل الحصان فحسب، بل وخصل الشعر المنسدل للإنسان - وهذه هي التفاصيل التي شددت عليها رواية ألبرت من آتشين، حيث وُصف شعر جيرفاس بـ "الغزير ولم يجرح قصه منذ فترة طويلة" و"تزييني بصورة رائعة" و"يمكن حمله عالياً دائماً على سنان الرمح".^{٣٠} وبكلمات أخرى، يمكن النظر إلى شعر جيرفاس كتذكّار نصر خارق، وكشعار (tugh) رائع. وربما لم يكن الأمر أكثر من مصادفة أن يكون المحارب الذي كُلف بحمل الشعار المكون من شعر جيرفاس المشووم، هو نفسه يدعى على الأرجح طفتيجين. وكائناً ما يكون الأمر، فإن أشكال القوة الخاصة التي اكتسبها طفتيجين من مثل ذلك العجوز الموقر صاحب الشعر الأبيض كانت موضع اعتراف منه كعامل تعزيز لمكانته الخاصة كمحارب عظيم وكقائد.

استعمال جمجمة جيرفاس كإناء للشراب

كان أقدم شعب تركي معروف، أي الهسيانج-نو، ومعهم السيثيون غير الأتراك، أول من صنع طاسات الشراب من جماجم الأعداء المضرجين من أصحاب السمعة العالية.^{٣١} فكانت الخمرة تُسكب في مثل هذه "الطاسة" ثم تُمزج بدم ضحية أُضحية وتُحرَّك بالسيف. وكان يُسبَن قد كتب يخبرنا أن "الكأس عند الهسيانج-نو والسيثيين والبلغار الأوائل أصبح مكوناً في بعض المناسبات من جمجمة عدو مُجندل، والطعام الشهى هو الدم المُراق".^{٣٢}

الأخ الفرنسيكاني الفريولاني أودوريك من بوردينون كتب في أوائل القرن الرابع عشر يصف عادات أهل التيت فقال: "الولد يأكل رأس والده ويصنع من جمجمته قدحاً يشرب به مع سائر العائلة بولاء إحياء لذكرى الوالد المتوفى". ويضيف بصورة وعظمية أن للناس في تلك المنطقة "الكثير من العادات الغريبة والمكروهة".^{٣٣}

ونجد في وقت متأخر وصل حتى أوائل القرن السادس عشر (٩١٦/١٥١٠)، أن الشاه إسماعيل الأول قد تعامل مع جثة عدوه الأوزبكي المهزوم، شيبك خان، بطريقة

مشابهة. فقد أمر بقطع الجمجمة وتغليفها بالذهب الأحمر، ثم قام بشرب الخمر من "تلك الجمجمة الذهبية".^{٤٤} بهذه الأمثلة وحدها يتوفر الدليل الواضح على استمرارية تقليد استعمال الجماجم كآنية للشراب بين شعوب آسيا.

ملاحظات ختامية

تتنوع ردات الفعل على هذا الحدث من جانب المؤرخين في العصور الوسطى. ففي الجانب الصليبي نجد أن وليام الصوري، الذي كتب بعد الحدث بسنوات عديدة، لم يذكره. بينما ركّز ألبرت من آتشين، من جهة أخرى، على سلخ فروة الرأس بتفاصيل دقيقة جداً تُعبّر بلا شك عن الرعب تجاه البربرية المتصورة لهذا الفعل، وليؤكد لقرائه الأوروبيين المسيحيين العادات الوضيعة للكفار. وفي الجانب المسلم نجد ابن القلانسي، الذي يكتب كموظف عند أحفاد طغتيجين، يحاول تمرير الحدث، كما فعل ابن الأثير في روايته لتاريخ سورية في أوائل القرن السادس / الثاني عشر، الذي اعتمد فيه بصورة وثيقة، على أية حال، على السرد المقدم من قبل ابن القلانسي. وجاء كاتب من فترة متأخرة هو ابن الفرات، ليقدّم رواية غير منمقة ركّزت هي الأخرى على الجانب المتعلق باستخدام الجمجمة كإناء للشراب في حكاية جيرفاس. ولا شك في أن نمط المقاتلين البرابرة الأتراك كان مغريباً بالنسبة لهذا المؤلف بحيث لم يحاول حذفه.

فالقصاص المتعلقة بالأتراك، كهذه النهاية المأساوية لحياة جيرفاس من باسوتشيس، والتي جرى تحليلها أعلاه، سُردت من باب الدغدغة والسخرية، ودوّنت بمشاعر من التفوق الديني أو الثقافي من جانب المصادر الإسلامية والصليبية على السواء. فالأتراك، بالنسبة للمسلمين، كانوا أسياداً لهم، كما كانوا "الآخر" البربري. وبالنسبة للصليبيين، كانوا "آخر" آخر، بل وغرباء حتى أكثر من المسلمين الكفار (أو السراسيين، كما سموهم على الأغلب).

غير أن قصص كل من المسلمين والصليبيين توحى، عند تحليلها، بطريقة غير متعمدة لكنها مقنعة، وغير الحكايات المروية حول عادات الأتراك التي تعود إلى طقوس بدو

ماذا في اسم طختيجين "الكاهن الدجال"؟

آسيا الداخلية وأسلوب حياتهم في الرعي والصيد، توحى بأن عملية التحضر والأسلمة بين الأتراك لا بد وأنها كانت أبطأ واستغرقت زمناً أطول مما أرادت المصادر الإسلامية السنيّة منا تصديقه. ومن المؤكد أن قصة مقتل جيرفاس، التي ظهرت كفعل شرّعه طقوس تركية من فترة ما قبل الإسلام، في قلب دمشق - المدينة المسلمة منذ القرن السابع الميلادي - هي قصة تحرّض على التفكير. إنها تُسلط الضوء على صعوبات لا بد أن العرب المسلمين الحضريين (والفرس إلى الشرق) قد عانوا منها في التوصل إلى تفاهات مع هؤلاء الأسياد الجدد الأقوياء. وفي حالة موت جيرفاس، فإن رواية المؤلف الصليبي ألبرت من آتشين بالذات (مهما تكن دوافعه) هي الشهادة الأهم.

الحواشي

١. مُنِح طغتيجين هذا اللقب من قبل المؤرخ الصليبي ولتر الحاجب في كتابه *Bella Antiochena*، تر. توماس آشبريدج وسوزان ب. إدجينغتون بعنوان *Walter the Chancellor's The Antiochene Wars. A Translation and Commentary* (الدرشوت، ١٩٩٩)، ص ١٦٥.
٢. ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، تح. هنري ف. آمدروز (ليدن وبيروت، ١٩٠٨)، بعنوان *History of Damascus 363-555 A.H. from the Bodleian MS. Hunt 125, being a Continuation of the History of Hilāl al-Sābi*, p. 219, tr. Hamilton A. R. Gibb as *The Damascus Chronicle of the Crusades* (London, 1932), pp. 184-185.
٣. إبه لمس الشرف والسرور العظيم أن أكتب مساهمة إلى كتاب تكريمي للدكتور فرهاد دفتري، الذي قام بإجراء أبحاث قيمة جداً حول التاريخ الإسلامي في العصر الوسيط.
٤. أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، تر. قليب حتي بعنوان *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman, or An Arab Knight in the Crusades: Memoirs of Usamah ibn Munqidh (Kitab al-I'tibar)* (Beirut, 1964).
٥. ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تح. سهيل زكار (دمشق، ١٩٨٨).
٦. اسمه الكامل أبو منصور طغتيجين بن عبد الله. واكتسب ألقابه بينما كان حاكماً على دمشق، وهي ظاهر الدين وسيف الإسلام. إن معظم المصادر الإسلامية تذكره باسم الأتابك أو أتابك طغتيجين. وربما تجدر الإشارة إلى أن والده يدعى هنا عبد الله، وهي مؤثر على أنه كان مسلماً - وغالباً ما كان اللقب مستخدماً مع المملوكين المسلمين - فيظهر بالتالي أن أسرة طغتيجين قد أسلمت قبل جيل واحد على الأقل. انظر ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (القاهرة، ١٩٣٩)، مج ٥، ص ٢٣٤. ولا نجد ذكراً لجميع هذه الأسماء في المصادر كلها؛ انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، تر. وليام دو سلين بعنوان *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (باريس، ١٨٤٢-١٨٧١)، مج ١، ص ٢٧٤؛ سبط بن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان (حيدر آباد، ١٩٥١)، ص ١٢٧.
٧. انظر طيف ك. الأزهرى، سلاجقة سورية زمن الصليبيين ٤٦٣-٥٤٩هـ/١٠٧٠-١١٥٤م (برلين، ١٩٩٧)، ص ١٧١-٢٢٩؛ جمال الزنكي، إمارة دمشق (أطروحة دكتوراه، جامعة سانت أندروز، ١٩٨٩)، أن ماري إدّه، "طغتيجين"، في آلان موراي، مع. *The Crusades: An Encyclopedia* (سانتا باربرا، ٢٠٠٦)، مج ٤، ص ١٢٠٤-١٢٠٥؛ جان- ميشيل موتون، *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides* (القاهرة، ١٩٩٤). ونجد منجزات طغتيجين وولاته من السورين مدونة في كتيب بالتركية لم يتضمن سوى القليل من التحليل الصحيح: كوشكان ألبتيكين، *Dimaşk Atabegleği: Tog-Teginliler* (إستانبول، ١٩٨٥).

ماذا في اسم طغتيجين "الكاهن الدجال"؟

٨. إن أهم مصدر حول حياة طغتيجين، حاكم دمشق لما يقرب من ثلاثين عاماً، هو تاريخ المدينة لابن القلانسي (ت. ٥٥٤/١١٦٩)، ذيل تاريخ دمشق. وتعتبر ترجمة روجر لو تورنو الفرنسية، *Damas de 1075 à 1154 (Damascus, 1952)* أشمل من ترجمة جب. وعلى الرغم من انحياز ابن القلانسي الواضح إلى أسباده الأتراك وحذفه المعلومات السلبية، إلا أنه يبقى مراقباً مدققاً للأحداث، ولديه استيعاب جيد للتواريخ. وتعتبر شهادته قيمة كنقطة انطلاق لكتابة سيرة حياة طغتيجين.
٩. ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem*، ت. سوزان ب. إدجينغتون (أو كسفورد، ٢٠٠٧)، ص ٣٣٧.
١٠. المصدر السابق.
١١. ذكرت إدجينغتون في ترجمتها أن هذا الشخص "غير معروف". انظر ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص ٧٧٠، رقم ٢. لكن يبدو من المحتمل تماماً أن هذه محاولة جريئة لكنها مغربة من جانب ألبرت لكتابة "سوابشي" التركية (الشرطة، المشرف)، أي الموظف المكلف عادة بتنفيذ الإعدادات العامة، وربما كان هذا الحدث كذلك.
١٢. ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص ٧٧٠-٧٧١.
١٣. حبيرت من بوجنت، ورد عند إدجينغتون وألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص ٧٧١. ومن المدهش أن المصادر المسيحية الشرقية المعتادة لا تذكر شيئاً، في ضوء عدائها العام للأتراك، حول قيام طغتيجين بقتل جيرفاس.
١٤. ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ت. آمدروز، ص ١٦١؛ ت. جب، ص ٨٦.
١٥. المصدر السابق، ص ٨٧.
١٦. سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ص ٢٥. وقد كرس محمد بن علي العظيمي، المعاصر لابن القلانسي، في كتابه المختار تاريخ حلب، حملة صغيرة واحدة للمواجهة العسكرية لطغتيجين مع جيرفاس. انظر كلود كاهن، مع، "تاريخ العظمي المختار" (بالفرنسية) في مجلة *Journal Asiatique*، ٢٣٠ (١٩٣٨)، ص ٣٧٩.
١٧. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ت. دونالد س. ريتشارد، *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l ta'rikh. Part I. The Years 491-541/1097-1146: The Coming of the Franks and the Muslim Response* (Aldershot, 2006), Vol. 10, P. 327.
١٨. ونقرأ في النص كساره kasara (خسارة؟) وليس كباسا kabasa. المصدر السابق.
١٩. المصدر السابق، ص ١٤٢.
٢٠. ابن الفرات، تاريخ الدول والملوك، ت. جزني وتر. أورسولا ومالكولم ليونز (كمبريدج، ١٩٧١)، مج ١، ص ٥٥.
٢١. ابن الفرات، تاريخ الدول، مج ١، ص ٢٢٣، ١٦، ٥٥.
٢٢. المصدر السابق، ص ٢٢٣ موتون، *Damas et sa Principauté*، ص ١٧١. ويبدو أن الملح قد استخدم في عمليات معالجة الجمجمة، كما في حالة امرأة ركبها الشيطان وأورد أسامة بن منقذ حكايتها في مذكراته. وفي هذه الحالة قام طبيب فرنجي بهذه العملية إذ شق فروة الرأس وأزاحها عن الجمجمة حتى ظهر العظم وفركه بالملح. لكن المرأة توفيت. انظر أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ت. حتى، ص ١٦٢.
٢٣. ولتر الحاجب، *Bella Antiochena*، ص ١٦٠. ويذكر ولتر مثلاً مطابقاً لعقوبات طغتيجين الوحشية كما في حالة روبرت المجدوم؛ انظر ص ١٥٩-١٦١.

٢٤. موتون، *Damas et sa Principauté*، ص ١٧١.
٢٥. هيرودوتس من هاليكارناسوس، *The Histories*، تر. أوبري دو سيلينكورت (لندن، ١٩٥٤)، ص ٢٧٦.
٢٦. وليام الصوري، *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*، تح. روبرت ب. سي. هايجنز بعنوان *Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicon* (Turnhout, 1986) وتر. إيميلي بابكوك وأوغست كري بعنوان *A History of Deeds Done Beyond the Sea* (نيويورك، ١٩٤٣)، ص ٥٠١، الحاشية ٨٤.
٢٧. ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص ٧٦٦، ٨٣٤، ٨٥٢، ٨٥٤، ٨٥٦، ٨٧٤.
٢٨. المصدر السابق، ص ٨٣٤، ٨٤٠، ٨٥٠. ويطلق ألبرت أيضاً على طغتيجين لقب "Hertoldinus". وتقرّر إدجينغتون، المصدر السابق، ص ٧٧٤، الحاشية ٢، بصورة محقة، أن الاسم الآخر الممنوح لطغتيجين إنما هو محاولة لإعادة إنتاج للقب لطغتيجين التشريني باللاتينية، ظاهر الدين.
٢٩. المصدر السابق، ص ٨٣٤.
٣٠. أورد سومر كتنا الصيغتين *Tuğ Tegin and Toğ Tegin*، انظر فاروق سومر، *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*، تح. توران يزكان (إستانبول، ١٩٩٩)، ص ٦٩٩، ٧٣٧.
٣١. محمود الكاشعري، ديوان لغات الترك، تر. روبرت دنكوف وجيمس م. كيللي بعنوان *Compendium of the Turkic Dialects (Dîwân Luyât at-Türk)* (كمريديج، ١٩٨٢-١٩٨٥)، مج ٣، ص ١٩٩؛ انظر أيضاً جيرارد كلوسون، *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-century Turkish* (أوكسفورد، ١٩٧٢)، ص ٤٦٩؛ هانز وييام هوسينغ، "Herkunft, Wesen und Schicksal der Hunnen" في كتاب هانز ر. رومر، مح. *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period* (برلين، ٢٠٠٠)، ص ٢٧٨؛ ب. سولر، *Die Mongolen in Iran* (ليدن، ١٩٨٥)، ص ٣٣١؛ جان سوفاجيه، "مقالة في الأسماء والألقاب المملوكية" في مجلة *Journal Asiatique*، ٢٣٨ (١٩٥٠)، ص ٥٠؛ و"مقالة الأسماء والألقاب التركية في الهندية" لألبرت فون لو كوخ في مجلة *Aus Indiens Kultur* (١٩٢٧)، ص ٢؛ ومقالة إميل إيس حول "الشعارات والرايات التركية" في مجلة *Central Asiatic Journal*، ١٦ (١٩٧٢)، ص ٢٥، ٣٢؛ هوسينغ، "Herkunft"، ص ٢٧٧-٢٧٨؛ كليمنت هوارث، "Tügh" في *El*، مج ٤، ص ٨٢٠؛ وكان حامل الشعار يدعى طوغ-بيغي (tügh-beği). ك. إ. بوزورث، "Tügh" في *El2*، مج ١٠، ص ٩٥٠. احتمالات المعاني الأخرى لـ *tug/tog* (ممتلئ، شعبان) أقل درجة في مطابقتها لواقع الحال؛ انظر لازلو راسوني وإيمري باسكي، *Onomasticon Turcicum, Turkic Personal Names as Collected by László Rásony* (بلومينغتون، ٢٠٠٧)، مج ٢، ص ٧٦٤. وأنا ممتنٌ لكليفورد إدموند بوزورث لإعطائي المعلومات من إصداره الجديد الخاص بأسماء الأعلام.
٣٢. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص ٤٨٣؛ راسوني، *Onomasticon*، مج ٢، ص ٧٢٧؛ بوليانك، "الهسيانغ-نو" في رومر، تاريخ الشعوب التركية، ص ٦٤.
٣٣. راسوني، *Onomasticon*، مج ٢، ص ٧٢٧.
٣٤. حول أنشطة أخى صلاح الدين هذا في دمشق، انظر مالكولم ليونز وديفيد جاكسون، *Saladin. The Politics of the Holy War* (كمريديج، ١٩٨٢)، ص ٣٩، ٨٣.
٣٥. سولر، *Die Mongolen in Iran*، ص ٣٣٠-٣٣١.
٣٦. بالفعل، فإن شقيق صلاح الدين حمل الألقاب التشريعية نفسها التي كانت لطغتيجين الدمشقي: ظاهر الدين وسيف الإسلام.

ماذا في اسم طعنين "الكاهن الدجال"؟

٣٧. وايتني سميث، *Flags Through the ages and Across the World* (نيويورك، ١٠٧٥)، ص ١٢؛ ر. زيفولسكي الابن، الفن العثماني في خدمة الإمبراطورية (نيويورك ولندن، ١٩٩٢)، ص ٧١-٧٣.
٣٨. رشيد الدين طبيب، جامع التواريخ، مخطوط في مكتبة جامعة أدنبرة، MS Arab 20, fol. 109r.
٣٩. هذه الشعارات في كراكو، ومصورة في زيفولسكي، الفن العثماني، ص ٧٨.
٤٠. ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص ٧٧١.
٤١. بوليبيدس، "الهسيانغ-نو"، ص ٥٢، ٦٩.
٤٢. إميل إيسين، "و". ماسك الكأس في الفن الآسيوي الداخلي والتركي، في أقطاي أصلانايا ورودلوف نومان، مح.، *Forschungen zur Kunst Asiens. In Memoriam Kurt Erdmann* (إستانبول، ١٩٦٩)، ص ٢٢٧.
٤٣. أودوريكو دا بوردينو، *Relazione del viaggio in Oriente e in Cina* (1314?- 1330) (بوردينون، ١٩٨٢)، ص ٦٥؛ وانظر هـ. يول، مح. وتر.، *Cathay and the Way Thither* (لندن، ١٩١٦ ط. جديدة نيودلهي، ١٩٩٨)، ص ٢٥٤.
٤٤. محمد ك. يوسف - جمالي، حياة وشخصية الشاه إسماعيل الأول (٨٩٢-٩٣٠ / ١٤٣٩-١٥٢٤) (أصفهان، ١٩٩٨)، ص ٢١٣، حيث يقتبس روضة الصلوة، ورقة ٧٨.

الصفويون و"الأعوان": رفع الصوت

أندرو ج. نيومان

منذ سبعينيات القرن الماضي، العديد من "الأفكار الكبيرة" التي ساهمت في التطور الفكري في الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية وساعدت في تحدي مثل تلك الأمثلة التحليلية المسيطرة آنئذ، كـ "نظرية التحديث" و "الاستشراق"، وجدت أصولها في مكان آخر خارج الحقل.

ولليقين، فقد صوّرت السنوات الأولى لذلك العقد بعض الجهود، المتولدة ذاتياً كما يبدو، في فرعي الولايات المتحدة والمملكة المتحدة من هذا الحقل الهادفة لتحدي المقاييس التحليلية والحكم التقليدية السائدة آنئذ في هذا الميدان. فظهرت بعض الدوريات والمجلات البارزة، ولو أن بعضها عاش لفترة قصيرة، كجزء من هذه العملية.^٢

لكن جديلاً، فإن حدث الحقل الفكري الأول لذلك العقد - أي نشر كتاب الاستشراق سنة ١٩٧٨ - قد جاء في الحقيقة من الخارج. وكان مؤلفه إدوارد سعيد (ت. ٢٠٠٣)، الفلسطيني الذي تثقف في جامعتي برنستون وهارفرد، عضواً آنئذ في الهيئة التدريسية في دائرة اللغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا. وسبق لسعيد نفسه أن تأثر بواحد آخر من "الغرباء"، هو الفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي من مذهب ما بعد التركيبية ميشيل فوكو (ت. ١٩٨٤)، الذي

كانت كته الرئيسية متوفرة بترجماتھا الإنكليزية منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي^٢. ونضمنت المؤلفات المؤثرة الأخرى التي ظهرت من خارج الحقل في تلك الفترة الترجمة الإنكليزية لعام ١٩٧٣ لكتاب فيرناند بروديل، من عام ١٩٤٩ بعنوان *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*، الذي فتح أعين بعض الأكاديميين على مساهمات وتحليلات مدرسة "الحوليات" (أنالز) وكتاب *The Modern World System* من عام ١٩٧٤، الذي كان مؤلفه، عمانوئيل وولرشتاين، عالم اجتماع ومتخصصاً في الدراسات الأفريقية^٣. وبدأت ترجمات فرنسية لأعمال الاقتصادي المصري سمير أمين بالظهور في تلك الفترة أيضاً، الأمر الذي شجّع تفاعلاً داخلياً مع "نظرية التبعية/ التنمية الناقصة"، أو الحديث الذي تعود أصوله إلى مقام يقع خارج الحقل أيضاً^٤. وكذلك، فإن أكثر الانتقادات حدة لكل من النظام العالمي ونظرية التنمية قد نبعت بدورها من مكان خارج الحقل أيضاً^٥.

وأصبح المسار الذي ربما اتخذته الحقل نتيجة التفاعل المتواصل مع هذه الأحداث "الغريبة" هو النقطة موضع النقاش: ففي كانون الثاني/ يناير من عام ١٩٧٨ انفجرت تظاهرات الشوارع المناوئة للشاه في إيران. وبعد عام من ذلك التاريخ قرّ الشاه من إيران وعاد آية الله الخميني إلى البلاد في ١ شباط/ فبراير ١٩٧٩.

مهما كان الانطباع الذي تركته الثورة الإيرانية - والمظهر الديني الذي تبنته - على إيران وشعبها، ناهيك عن شعوب الشرق الأوسط، فإن تأثيرها على الدراسات الشرق أوسطية كان إشكالياً^٦. فمن جهة، ربما يبدو الحقل وكأنه عرض حياة جديدة باعتبار أن المزج بين المقاربة الجوهرية والنظرية التحديثية كما طُبِّقَت في إيران والمنطقة بشكل عام كان قد تكشّف كلياً كفكرة بدون استحقاق.

غير أن العديد من الباحثين والمعلقين تبّنوا ببساطة، من جهة أخرى، وفي غمرة اندفاعهم لتقديم تفسيرات وتوضيحات لفشل الحقل في التنبؤ بنهضة الإسلام، أشكالاً متنوعة من نفس أمثلة المستشرقين التحليلية التي كانت موضع تحدّي في سبعينيات القرن الماضي. وجاء "انهيار الشيوعية" سنة ١٩٨٩ وحرب الخليج الأولى سنة ١٩٩١ ليقدموا تشجيعاً إضافياً لنهضة مثل تلك الأمثلة، مع تلميحات عرضية إلى الأحداث

والاتجاهات المعاصرة.^٨

ويمكننا رؤية إحياء للتحليلات الاستشراقية في حقول البحث التي أصبحت ذات شعبية كافية لتحقيق مكانة "الفرع الدراسي المتخصص" في أعقاب أحداث ١٩٧٩. فالدراسات الشيعية والدراسات الصفوية كلاهما، على سبيل المثال، لم تصبحا مجالات بحث منفصلة إلا في أعقاب الثورة.^٩

فالتوسع الأسّي للدراسات الصفوية خصوصاً بدأ في منتصف ثمانينيات القرن الماضي ونتج عنه رسم حدود حقل متميز إضافةً إلى ظهور عدد كبير من الحقول المتفرعة والنقاشات الثانوية. وتضمنت الأخيرة موضوعات تراوحت بين شؤون المرأة والأسرة إلى التعابير الأدبية الشعبية. ومع ذلك تبقى غالبية مؤلفي فترة ما بعد سنة ١٩٧٩ ممتنة لفهم للفترة الصفوية - التي تُحدّد تواريخها تقليدياً بين ١٥٠١ و١٧٢٢ - يُمكن تَبَيُّعُ أثرها حتى السنوات الأولى من القرن الماضي على الأقل. وما هو أشد بروزاً هو تصوير القرن الصفوي الثاني عموماً، على سبيل المثال، بأنه ابتداءً بتفجّر الإنجازات الثقافية والفكرية في مُناخ من الاستقرار السياسي والعسكري والاقتصادي - المنسوب بصورة وحيدة إلى وجود شاه "قوي" هو عباس الأول (ح. ٩٩٥-١٠٣٩/١٥٨٧-١٦٢٩) - ما كان لينتهي إلا بظلمة فترة من التعصب الديني الرشدي وسط فوضى عسكرية وسياسية واقتصادية عارمة نجمت عن وجود قيادة "ضعيفة" في المركز. ولا يزال الباحثون في حقل الدراسات الصفوية، بغض النظر عن تخصصاتهم الفرعية، يعتبرون التدهور والسقوط المحتوم للدولة الصفوية أمراً مسلماً به، وهو أمر لا يزال يتمثل تقليدياً باستيلاء الأفغان على أصفهان سنة ١٧٢٢.^{١٠}

وصول الأعوان

تشير عبارة "دراسات الأعوان" إلى أهمية المجموعات "التابعة" في صنع التاريخ. وتُحدّد الأخيرة عادةً باحتوائها للطبقات الدنيا من المجموعات الحضرية والريفية، الذين يشكلون الأكثرية في أي مجتمع، مع أنه يُقال عموماً إن العبارة تشير إلى كل من هم من غير النخبة، بما في ذلك النساء. فالحديث يركّز في أغلب الأحيان على

حالات من الاحتجاج الاجتماعي باعتبارها نقاطاً يجعل فيها "الأعوان" "صوتهم" مسموعاً رداً على تلاعب النخبة، أو حتى بصورة مستقلة عنها.

وينظر الفهم التقليدي لأصول هذا الحديث إلى أعمال الماركسي الإيطالي انطونيو غرامشي (ت. ١٩٣٧)، لكنه يلاحظ أن مفهوم "التاريخ من تحت"، والذي منه اشتقت دراسات الأعوان كما قيل، كان موجوداً منذ ستينيات القرن الماضي على الأقل، مترافقاً مع ظهور كتاب *The Making of the English Working Class* (صنع الطبقة العاملة الإنكليزية) (١٩٦٣) الذي كتبه إدوارد ب. طومبسون (ت. ١٩٩٣).^{١١} وبينما أخذت حقول أخرى علماً بأعمال باحثين من مثل غرامشي وطومبسون، لكن الدراسات الشرق أوسطية لم تتأثر كثيراً بتلك الدراسات قبل عام ١٩٧٩.^{١٢}

إنه لأمر مفهوم عادةً بأن "دراسات الأعوان"، كحقول مُسمّى ومتميز، قد ارتقت إلى مصاف الشهرة بين مؤرخي شبه القارة [الهندية] في أواخر سبعينيات القرن الماضي. فمع بداية عام ١٩٨٢، وبإشراف رانا جيت غوها على التحرير، بدأ مكتب مطبعة جامعة أوكسفورد في نيودلهي بنشر أجزاء من سلسلة "دراسات الأعوان: كتابات في تاريخ ومجتمعات جنوب آسيا". وبحلول عام ٢٠٠١ كان أحد عشر جزءاً فيها أكثر من ٤٧ مقالة قد ظهرت إلى الوجود. وفي سنة ١٩٨٨ شارك غوها في تحرير جزء وحيد حمل عنوان *Selected Subaltern Studies* (مختارات من دراسات الأعوان) بتقديم من سعيد نفسه. وفي العام ١٩٩٧ قام غوها بتحرير *A Subaltern Studies Reader* (القارئ في دراسات الأعوان)، وفي سنة ٢٠٠١ نشر دافيد لودن كتابه *Reading Subaltern Studies* (قراءة في دراسات الأعوان)، وضمّنه ملحقاً ذكر فيه محتويات الأجزاء العشرة الأولى في السلسلة.^{١٣}

وانتشر الاهتمام بالأعوان من خلال دراسات العالم الثالث على الأقل. ففي تسعينيات القرن الماضي تم تأسيس مجموعة دراسات الأعوان في أمريكا اللاتينية،^{١٤} وجذب التحليل الذي قام عليه انتباه الباحثين في دراسات الشرق الأوسط. ومن المساهمين البارزين في نقاشات حديث "الأعوان" ظهر، على سبيل المثال، آصف بيات ومؤخراً جون تشالكرافت. وتمّ عرض أعمال هذين المؤلفين بالإضافة إلى أعمال آخرين في

الجزء الذي حمل عنوان *Subaltern and Social Protest* (الأعوان والاحتجاج الاجتماعي) من تحرير ستيفاني كرونين، ونُشر سنة ٢٠٠٨. وكان في الدراسات الشرق أوسطية أن تبين، كما كانت الحالة في دراسة شبه القارة، أن الفترة "الحديثة" هي التي شغلت أولئك الباحثين عن الأعوان.^{١٥} ففي الجزء الذي حررته كرونين، على سبيل المثال، لا يوجد سوى مقالتين من المقالات الاثنتي عشرة تناولتا أحداث واتجاهات فترة ما قبل القرن التاسع عشر؛ ولم تناول أي من الأوراق الثلاثة الخاصة بإيران فترة ما قبل القرن التاسع عشر من التاريخ الإيراني. وكذلك، فإن أمثلة قليلة على الاستعانة بمقاربة "التاريخ من تحت" في الدراسات الشرق أوسطية ركزت، كما هي الحال مع مقالات كتاب كرونين، على الجانب "الحديث" أو العصري.^{١٦}

"أصوات من تحت" صفوية

إن انشغال الدراسات الصفوية في الغرب بالجانب الحضري حتى هذا التاريخ يدين بنفسه إلى اتكال زائد على وفرة المصادر المتعددة المتوفرة باللغات الغربية المعاصرة. وتتضمن هذه المصادر روايات أنتجها رحالة أوروبيون غالباً ما كانوا يتكلمون هم أنفسهم القليل من الفارسية وأمضوا معظم أوقاتهم في العاصمة أصفهان، إضافة إلى مواد تولدت من عمل إرساليات وفعاليات سياسية وتجارية غربية، قامت في معظمها على مصادر ذات أساس حضري.

ومع أن إيران بقيت مجتمعاً ريفياً عموماً على مدى القرنين المخصصين تقليدياً للفترة الصفوية، إلا أنه يصح القول، مع ذلك، إن المدن الإيرانية شهدت نمواً واضحاً في حجمها وتعقيدها خلال هذه الفترة ولا سيما خلال القرن السابع عشر.^{١٧}

وكان المشهد الحضري مشهداً "حيوياً"، وأصوات الأعوان الحضرية مسموعة، حتى ولو بشكل غير مباشر، منذ السنوات الأخيرة لعهد عباس الأول على الأقل. وتشهد "الفرمانات" (المراسيم الملكية) التي صدرت خلال تلك الفترة ومنحت

تنازلات وامتيازات لمختلف أنواع النقابات، على سبيل المثال، على توسع المجتمع الحضري في تلك الحقبة، وعلى النمو المضطرد في قوة هذه النقابات إضافة إلى الأزمات الاقتصادية. وكانت فرمانات ٩٩٩/١٥٩٠ و ١٠٢٢/١٦١٣ التي منحت تنازلات ضريبية قد تَمَّت صياغتها في مسجد عمادي الشهير في كاشان.^{١٨} كما تَمَّت في سنة ١٠١٤/١٦٠٦ كتابة فرمان في مسجد الجمعة في يزد، استجابةً لاحتجاجات متكررة، أبطل ضريبة كانت مفروضة على نقابة النسّاجين في المدينة. وكان النّسّاجون قد أصبحوا في تلك الفترة قوةً كبيرةً جداً في البلاد.^{١٩}

أما في العاصمة أصفهان نفسها، فيضم مسجد الشاه نصاً لفرمان ١٠٣٥/١٦٢٥ الذي يخفّض الضرائب على صنّاع الحبال وآخر، يعود تاريخه إلى ١٠٣٨/١٦٢٨، يخفّض الضرائب على نقابات أخرى مُسمّاة. ويخفّض فرمان ١٠٣٨/١٦٢٩ الموجود في نفس المسجد الضرائب على جملة من التجار الآخرين، من بينهم الحلاقون.^{٢٠}

ويشهد على اهتمام النخبة المعاصرة بالانزعاج الذي كان يظهر بين التجار الحضريين والفنانين وعناصر الحرفيين، وبشكل خاص الأوربيون الذين لاحظوا أثناء زيارتهم لإيران في أربعينيات القرن الحادي عشر الهجري/ ثلاثينيات القرن السابع عشر الميلادي، أن عباساً الأول، بعد أن تملكه الخوف من أنشطة بعض مقاهي أصفهان - التي رعاها الفنانون والشعراء والموسيقيون والقصاصون والمتصوفة -، أوفد رجال دين لمراقبة نشاطاتها وإلقاء الخطب [يوم الجمعة] أو إمامة الناس في الصلاة.^{٢١}

وتزامنت فرمانات أصفهان الثلاثة، هي واهتمام الشاه بنشاطات المقاهي، مع التغييرات التي تعلقت بالتعبير الروحية لدى الأنظمة الدنيا، ولا سيما ظهور أسلوب صوفي ذي أساس حضري، والتقدير المهدوي الممنوح لأبي مسلم (ت. ١٣٧/٧٥٥)، الوكيل الإيراني العلوي للحركة العباسية في خراسان. ولم يكن هذا النوع من التقليد جديداً في إيران أو في الفترة الصفوية، ولكن ظهوره في خلفية حضرية في أوائل القرن السابع عشر يمكن أن يتحدّد بظهور مقالات بين عامي ١٠٣٦/١٦٢٦ و ١٠٣٨/١٦٢٩ تهاجم تبجيل أبي مسلم.^{٢٢}

أزمات اقتصادية - اجتماعية وسياسية في عهود خلفاء عباس الأول

ما إن توفي عباس الأول وتولى حفيده صفى (ح. ١٠٣٨-١٠٥٢/١٦٢٩-١٦٤٢) الحكم من بعده مباشرة حتى انفجرت ثورة مهدوية في جيلان، المحاذية لقزوين، اجتذبت الآلاف ورافقتها أعمال نهب واسعة الانتشار في المنطقة. وكان استهداف المشايخين لمستودعات التجار وتلك العائدة للملك المحتوية على الحرير، السلعة الخاصة بالتصدير ذات القيمة العالية، بشكل خاص قد أوحى بوجود بُعد اقتصادي للثورة.^{٢٣}

وخلال أشهر أيضاً تم اكتشاف تورط ابن لعباس، مع أفراد آخرين من الأسرة المالكة وشخصيات عديدة من رجالات البلاط، في مؤامرة للإطاحة بصفي، وأُعدموا جميعاً. وفي حزيران/يونيو ١٠٣٩ / ١٦٣١، أي بعد سنتين من تولي صفى الحكم، قام صهر لأحد قادة الجيش الصفوي يدعى درويش رضا بثورة في العاصمة السابقة للصفويين، قزوين. وأعلن رضا نفسه "صاحب الزمان"، وهو لقب يحمل إشارة شيعية مميزة إلى الإمام الثاني عشر في الغيبة ويُذكرنا، عند اجتماعه مع حديث صوفي علني، بجوانب من الألفية الصفوية التي سادت خلال السنوات الأولى من القرن السادس عشر. وقبل سحقهم أجبر المتمردون على التراجع والانسحاب إلى المقام المشهور في المدينة، حيث كانت توقعات "المهدي" الدعي بخصوص الإحياء الوشيك لراعي المقام السيد المثنوي قد اجتذبت جمهوراً لا بأس به. وكذلك شكلت الاهتمامات المادية قضية في هذه الثورة كذلك التي كانت في جيلان.^{٢٤}

وفي العام ١٠٤١ / ١٦٣٢ تمت إزاحة أعضاء تحالف الوزراء ورجال الدين المواليين لجده صفى، عباس، من مراكز النفوذ في البلاط - بعضهم بالقوة - وجرت تصفية من تبقى من المنافسين المحتملين للعرش وتعيين رئيس جديد للوزراء هو سارو تقي سنة ١٠٤٤ / ١٦٣٤.

لم يتباطأ أعداء الصفويين في استغلال الفرصة من أجل تحقيق مكاسب على الأرض وفرتها لهم هذه الانتفاضات. فخلال الأشهر الستة الأولى من ولاية صفى احتل العثمانيون همدان وهاجموا بغداد. كما احتلوا تبريز لفترة وجيزة سنة ١٠٤٥ / ١٦٣٥. وفي العام ١٠٤٨ / ١٦٣٨ استولى المغول على قندهار، واستولى العثمانيون

على بغداد وعلى مدينتي المقامات الشيعيتين النجف و كربلاء. كما ابتداءً الأوزبكيون ما سيبلغ إحدى عشرة غزوة لتخوم أراضي الصفويين الشرقية خلال عهد صفي، ونهب البرتغاليون مدينة قشّم على الجزيرة التي تحمل الاسم نفسه في الخليج. واضطر الصفويون للاعتراف بفقدانهم شرقي العراق بموجب "معاهدة زوهاب" التي وقعوها مع العثمانيين في أيار/ مايو ١٠٤٩ / ١٦٣٩.

أما مركز الدولة فقد سبق له أن أصبح في حالة مالية مريعة: مبالغ مالية كبيرة كانت قد دُفّعت لرجال القصر والأقاليم لضمان قبولهم بتولي صفي للحكم. ثم أن العراقي التي واجهت التجارة البرية بين الشرق والغرب خلال حروب العثمانيين وتدهور العائدات من التحرير التي تزامنت كلها مع ثورة جيلان جعلت أمر إعادة التفكير بالأمور المالية وتنظيمها شيئاً ملحاً. فالغي مشروع عباس الأول لتحويل مياه نهر قارون لتمرّ عبر العاصمة، وكذلك قانون ١٠٢٧ / ١٦١٩ لاحتكار البلاط تجارة الحرير؛ والقرار الأخير جاء ردّاً على "هدية" مالية كبيرة من جماعة تجار العاصمة الأرمن كانت الحكومة بحاجة ماسة إليها. وتحرك الوزير الأكبر، سارو تقي، عند تعيينه في منصبه لتأكيد السيطرة المركزية على أراضي الدولة في إقليم فارس، وتدقيق تدفق الضرائب إلى المركز، ومراقبة إنتاج الحرير في منطقة قزوین عن كثب، ورفع مستويات الضريبة في مختلف أنحاء المملكة.^{٢٥}

وتواصلت الدسائس والمكائد متسارعة بين النخبة الحاكمة في السنوات التي أعقبت وفاة صفي مباشرة وتولي ولده الحكم باسم عباس الثاني (ح. ١٠٥٢-١٠٧٧ / ١٦٤٢-١٦٦٦). ففي سنة ١٠٥٥ / ١٦٤٥ وقع انقلاب في القصر في النهاية وضع حداً لوزارة سارو تقي، وقُتل الوزير نفسه، وجاء إلى السلطة ترتيب نخبوي جديد تكوّن من عناصر سبق لها أن هيمنت على البلاط في السنوات الأخيرة من حكم عباس الأول.

كما شهدت السنوات نفسها استفحال مسألة تدفق النقد. ففي وقت مبكر من ذلك القرن كانت كل من شركة الهند الشرقية الإنكليزية (EIC) وشركة الهند الشرقية الهولندية (Vereenigde Oost-Indische Compagnie, VOC) المُشتريين الرئيسيين للحرير الإيراني، إلا أنهما كانتا تشتريان الحرير من أمكنة أخرى في ذلك الوقت بأسعار

أرخص. ثم أقدمت كل من شركة الهند الشرقية الإنكليزية، التي توقفت عن شراء الحرير الإيراني سنة ١٠٥٢/١٦٤٢، والشركة الهولندية، التي لم تشتري أي حرير بين عامي ١٠٥٥/١٦٤٥ و ١٠٦١/١٦٥١، على تحويل أرباحهما التجارية بالكامل إلى نقدٍ كانتا تقومان بتصديره، وذلك بمساعدة من التجار الأرمن المحليين والتجار الهنود (البانيان) واليهود. فقام وزير عباس الثاني الجديد، خليفة سلطان (ت. ١٠٦٤/١٦٥٤-١٦٥٥)، بتعويم (أو تخفيض قيمة) العملة سنة ١٠٥٥/١٦٤٥ وحوالي ١٠٥٨/١٦٤٨ بأمل إنعاش التجارة، وشنّ حملة لتحويل الأقليات إلى الإسلام.^{٢٦} ثم قام الهولنديون بتخفيض جديد لمشترياتهم من الحرير الإيراني بعد سنة ١٠٦٣/١٦٥٢ بالرغم من المعاهدة التي وقعوها مع إيران في تلك السنة وتعهدوا فيها بزيادة مشترياتهم وخفض تدفق النقد.

واستفحلت أزمة النقد أكثر بالشتاء القاسي لعام ١٠٦٤/١٦٥٤-١٦٥٥، الذي امتاز هو نفسه بمجاعة شديدة وتضخم مالي واسع الانتشار. وتوفي الوزير خليفة سلطان في نفس ذلك الشتاء وخلفه محمد بك الذي بذل جهوداً إضافية لخفض مستوى تدفق النقد. وكان محمد بك، مثل سلفه، أرمنياً تحول إلى الإسلام. وقد تحرك ضد مجموعة الأقليات التي ارتبطت بتجارة تصدير النقد - ولا سيما التجار الأرمن واليهود المحليين - محاولاً تحويل الأخيرة إلى الإسلام وطرد الأولى من المدينة نفسها، وذلك لفرز تلك العناصر المحلية المتورطة أكثر من غيرها في تصدير النقد وجعلها كبش فداء للمعاناة الاقتصادية السائدة.^{٢٧} وفي العام ١٠٦٤/١٦٥٩ جرى تنفيذ مسح ضريبي جديد وأقدم الوزير على خفض بعض النفقات العسكرية.

الصراع الروحي

توفر مواد المصادر شهادة على جهود المركز المبذولة للتعامل مع الآثار العملية لهذه الأزمات على النسيج الاجتماعي. ففي العام ١٠٤٦/١٦٣٦ صدرت أربعة فرمانات تُخفّضُ الضرائب المفروضة على شرائح مجموعات متنوعة، ومنها النقابات وفقراء المناطق الحضرية؛ بينما ترفع الضرائب في الوقت نفسه على شرائح أخرى، ولا

سيما جماعة الأرمن، بهدف السماح للحكومة بتخفيض الضرائب على الجماعات الأولى.^{٢٨}

وكذلك أقدم البلاط على محاولة شد انتباه الجمهور إلى أمور أخرى. فجرى "رفع مستوى" مناسبات الدولة في ذكرى استشهاد الإمام الثالث الحسين، في كربلاء في شهر محرم سنة ٦١ / ٦٨٠، خلال هذه الفترة، طبقاً لمشاهدات الزوار الأوربيين، وذلك من خلال تكريس اهتمام خاص بتنظيم المساهمات [المالية] "الشعبية" في نفقات هذه المناسبات. كما بُذلت الجهود لتوسيع ارتباطات البلاط بالمؤسسة الدينية وتحديد اقترانه بالثقافة الفارسية.^{٢٩} ومن الممكن أيضاً اعتبار حملات كبش الفداء العديدة التي شنّها البلاط ضد الأقليات، المذكورة أعلاه، بمثابة جهود لمقاومة الآثار العملية للأزمة الاقتصادية.

وكان صفى، خليفة عباس الأول، قد واصل سياسة جده في إرسال رجال الدين إلى مقاهي العاصمة. وفي وقت متأخر من خمسينيات القرن الحادي عشر / أربعينيات القرن السابع عشر قرر الوزير خليفة سلطان إغلاق الحانات وحظر أشكال معينة من الترفيه الذي تقدمه المقاهي، وهي أمور توافقت مع حملته ضد الأقليات وراحت تشير إلى قلق البلاط المتواصل تجاهها باعتبارها نقاط بؤرية للاضطراب الروحي "الشعبي" المستمر، الذي لقي تشجيعاً بالأزمة في الحالة الاقتصادية. ويشهد على مثل هذه الاضطرابات في هذه الفترة عمليات طرد محمد بك لموظفين محليين أساسيين في عامي ١٠٦٥ / ١٦٥٥ و ١٠٦٨ / ١٦٥٧ استجابةً لاحتجاجات من جانب نقابات أصفهان.

جدل مناوئ للصوفية من ستينيات القرن الحادي عشر الهجري/ خمسينيات القرن السابع عشر الميلادي: نافذة على ما هو "شعبي"

كانت فئات عامة الناس معجبة بالحديث الذي أتبع الأسلوب الصوفي في السنوات التي أعقبت وفاة عباس الأول بنفس القدر الذي كان عليه خلال السنوات الأخيرة من عهده، والشاهد على ذلك تواصل الحديث المناوئ للصوفية بعد هذه الفترة

واستمراريته. بهذا الشكل، نجد في العقدين اللذين ابتداءً سنة ١٠٤٣ / ١٦٣٣ - ١٦٣٤ - أي إبان عهدي صفي وولده وخليفته عباس الثاني - أن بضعاً وعشرين مقالة كانت قد كُتبت في مهاجمة شعبية أبي مسلم والقصاصين الحضريين الذين قيل إنهم يروجون لهذا التقليد، مُبرزةً رجالاً مُحددًا من رجال الدين، هو تقي المجلسي (ت. ١٠٧٠ / ١٦٥٩)، بسبب انتقاداته اللاذعة بشكل خاص.

وكان سارو تقي معادياً بصورة واضحة، خلال وزارته، للمهدوية البديلة القائمة على الأسلوب الصوفي، والتي ظهرت في السنوات الأخيرة من عهد عباس الأول. وانقطعت العلاقات بين البلاط وبعض كبار رجال الدين من زمن عباس الأول ممن كانوا متعاطفين مع أسلوب البحث الصوفي، وتمّ تعيين رجال دين من مستوى متوسط ممن كانوا معادين لتلك العقائد والممارسات، من مثل علي نقي كمرائي وحبيب الله الكرّكي، وكلاهما معروفان بعدائهما المكشوف للصوفية، في مناصب دينية رئيسية. ولا شك في أن حضورهما في البلاط قد شجّع إنتاج المزيد من المقالات المناوئة للصوفية.

وبالمقابل، فقد أقدم البلاط إبان وزارة خليفة سلطان، الذي خلف سارو تقي، على التواصل مع ممارسي النموذج الصوفي من الزهد والتقوى كجزء من الاستراتيجية الأشمل لاستحضار الحركات الروحية المعاصرة الأكثر راديكالية وجعلها تحت تأثير، إن لم يكن سيطرة، البلاط من أجل الحد من أي أخطار قد تهدد استقرار المملكة عموماً، والعاصمة بشكل خاص. فبعد وفاة كمرائي، شيخ الإسلام في أصفهان، سنة ١٠٦٠ / ١٦٥٠، والصدر الكرّكي (رئيس المؤسسة الدينية من ناحية عملية) سنة ١٠٦٣ / ١٦٥٢-١٦٥٣، قام عباس الثاني، سنة ١٠٦٥ / ١٦٥٤، باستدعاء تقي المجلسي نفسه وزميله الذي يشبهه في عقلية فيض الكاشاني (ت. ١٠٩١ / ١٦٨٠)، اللذين اشتهرا بميلهما إلى البحث الفلسفي والعرفاني، إلى البلاط كجزء من هذه العملية.^{٣٠}

غير أن المجادلات الانفعالية واصلت تسارعها. وبالفعل، وبدءاً من ستينيات القرن الحادي عشر الهجري/ خمسينيات القرن السابع عشر الميلادي، بدأ كتاب المقالات المناوئة للصوفية يركزون هجومهم على مجموعات صوفية محددة وعلى عقائدهم

وممارساتهم التي زُعم أنها غير أرثوذكسية. وسبق للمؤلفين أن جمعوا في البداية بين هذه التهجمات وتلك التي تناولت تبجيل أبي مسلم. ثم أصبح كتاب المقالات مهتمين تدريجياً بمجموعات صوفية محددة وبمعتقدات ونشاطات أفرادها "المتطرفة".

وتوضح ثلاثة نصوص أُنتجت في تلك السنوات هذا الميل. أولها باللغة الفارسية بعنوان حديقة الشيعة، الذي كان تاريخاً للإسلام وللشيعة الاثني عشرية، على الرغم من نسبته إلى أحمد بن محمد الأردبيلي (ت. ٩٩٣/١٥٨٥)، كُتب في دُكن سنة ١٠٥٨/١٦٤٨، وجرى إدخال فقرات هجاء وحشرها فيه تناولت تقليد أبي مسلم والصوفية. وتضمن الهجوم على الصوفية هجوماً شرساً على عقائد وممارسات إحدى وعشرين مجموعة صوفية لم يسبق لها أن كانت موضع هجوم في الأدب المناوئ لأبي مسلم الذي جرى إنتاجه حتى تلك الفترة.^{٢١}

وأُتهمت المجموعات المحددة بالاعتقاد بمثل تلك العقائد الإلحادية كالحلول والاتحاد ووحدة الوجود. وقيل إن بعضها كانت مشركة، أي زعمت الشراكة مع الله، بينما قيل إن بعضها آمنت بالتجسيم والجبر وزعمت بلوغ مرحلة الكشف والكرامات، وأنها رفضت سلطة علماء الدين وعلم الكلام الرسمي لمصلحة علم الباطن. وأُتهمت مجموعات أخرى بالتخلي عن بعض الممارسات المفروضة كالصلوات اليومية والصوم والحج، وبارتداء ألبسة غير مناسبة كالصوف وقبعات اللباد وألبسة صفراء اللون، وبمصاحبة المجانين.

ونسب المؤلف إلى هذه المجموعات أيضاً ممارسات كانت شاذة بكل وضوح، إن لم تكن منحرفة، وذات طبيعة جنسية بصورة أساسية، كالزنا واللواط ومعاشرة الغلمان أو المبتدئين في الصوفية. وقال المؤلف، على سبيل المثال، إن الوصلية كُفرت أي فرد منها يرفض عروضاً من فرد آخر، بينما وصفت الفرد الذي يقبل بها بالوصول إلى مرتبة الولاية (أو الصحية مع الله). كما أُتهمت هذه المجموعات بممارسات غير سليمة كشرب الخمر والرقص والغناء والاختبار الروحي، أي الاستماع للشعر أو الموسيقى والمشاركة في تجمعات يحدث فيها تصفيق باليدين.

كما وقيل إن الإلهامية، على سبيل المثال، ترفعت عن اتباع علم الكلام ومعرفة العلم الأخروي بهدف دراسة الشعر والطُرف، والترنمات، والتغيمات، والمطربين،

والغناء والأغاني (السُرود). وذكر أنهم حفظوا الشعر ذا الميول الإلحادية وزعموا "أننا نتعلم في لحظة كل ما يفهمه العالم (من أهل الظاهر) طوال حياته من القراءة والدراسة والنظر"، وجادلوا بأن الحلال والحرام هما شيء واحد بالنسبة لهم.^{٣١}

وتوحي إشارات المؤلف إلى بعض المجموعات بوضوح أن هذه المجموعات كانت ناشطة في زمنه. ففي مناقشته المستفيضة للمجموعة الأولى، الوحدية - الذين قالوا بالجبر وزعموا الكشف والكرامات - على سبيل المثال، ذكر المؤلف أنه حضر أحد مجالس هذه المجموعة. أما المجموعة السابعة - المباهية - فقد اتُّهموا بالسرقة والشذوذ الجنسي. بينما ذكر أن بعض الكاملية - المجموعة الرابعة عشرة - دعوا إلى التخلي عن أي محاولة لكسب العيش، وإلى تناول وجبات طعامهم في بيوت غيرهم، والتردد إلى الأسواق لصرف التجار عن أعمالهم، والمشاركة في المجالس حيث يكون هناك تصفيق باليدين ورقص وغناء والترويج لمعاشرة الغلمان. واتُّهمت المجموعة الثامنة عشرة - الجورية - بالاستدانة والحصول على القروض ثم التخلف عن سدادها إضافة إلى السرقة.

ولاحظ المؤلف، عندما ناقش المجموعة العشرين، الجمهورية، أنه كان من المقبول الإقرار بوجود مجموعتين صوفيتين في الأصل - الحلولية والاتحادية - إلا أن معظم الفروع التي تفرعت عن هاتين المجموعتين كانت قد انقطعت وأن معظم متصوفة زمانه كانوا من مجموعة الجمهورية. وذكر أن هؤلاء اعتقدوا بأن ثمة شيء ما من الإلهي موجود داخل كل شخص، وأن لحم الخنازير والكلاب طاهر. كما اعتقدوا بممارسة الجلوس في عزلة لمدة أربعين يوماً. ولاحظ عند وصفه للمجموعة الحادية والعشرين، الزرقية، أن عناصر من المجموعة الثامنة عشرة - الجورية - قد انضمت إلى الزرقية "في زماننا"، كما يقول، من أجل خداع العوام. وذكر حول الزرقية أن "بعضهم يذهبون إلى بيوت أناس ضعاف العقول ويغرونهم... وبعضهم يذهبون إلى دكاكين أهل البازار ممن يجهلون أحكام الدين، فيجلسون أمامهم ويتمكنون من خداعهم بنقاشاتهم". كما اتُّهمت مجموعة الزرقية برفض سلطة رجال الدين وسلطة الأسياد (المتحدرين من النبي) والترويج لمعاشرة الغلمان والرجال، والرقص، والغناء، والسماع، والغياب عن الوعي [أي الإغماء]، والتصفيق باليدين.

وفي العام ١٠٦٠ / ١٦٥٠ ظهرت مقالة قصيرة باللغة الفارسية بعنوان صلوات الشيعة. وربما كان المؤلف شخصاً يدعى مير لوحى (ت. بعد ١٠٨٣ / ١٦٧٢)، برز في مهاجمته المادية والكلامية لتقى المجلسي. ومع أن هذا الهجوم كان في الأساس ضد تقليد أبي مسلم، إلا أن المؤلف خاطب وأدان، بصورة خفية، الغناء والتصفيق باليدين، والدوران في المكان، والغياب عن الوعي الذي مارسه الزرقاقية، المجموعة الحادية والعشرون في كتاب الحديقة السابق. وبالفعل، فإن إشارة مير لوحى إلى هذا الكتاب، وإلى مؤلفه المتوفى منذ مدة بعيدة، تساعد في تحديد تاريخ ظهوره بما في ذلك الأقسام المناوئة للصوفية التي تمت مناقشتها أعلاه. ويحدد مير لوحى عبارة "هذا الوقت"، في سياق المقالة، بالفترة بين ١٠٥٠ / ١٦٤١ - ١٦٤٢ و ١٠٦٠ / ١٦٥٠، ويذكر أن العديد من معاصريه من علماء الشيعة، ومنهم كمرائى والكركي، قد أصدروا فتاوى تدين أفعال الزرقاقية.^{٣٣}

وفي وقت ما قبل وفاة تقى المجلسي سنة ١٠٧٠ / ١٦٥٩، كتب محمد طاهر قمي (ت. ١٠٩٨ / ١٦٨٧) مقالة قصيرة بالفارسية أيضاً بعنوان الرد على الصوفية (رد صوفية). ومثل كتاب الحديقة، الذي قبل هذا المؤلف بتأليفه من قبل الأردبيلي، فقد تكونت المقالة من قسمين يهاجمان الصوفية عموماً ويشجبان عقائد وممارسات عشرين مجموعة صوفية محددة. فيما عدا ذلك، فإن مداخل أسماء وعقائد وممارسات المجموعات العشرين كانت أقصر، لكنها نسخ تامة عن المداخل الخاصة بالقسم المطابق لها في كتاب الحديقة، وهو ما يوحي بأن محمد طاهر كان مؤلف تلك الأقسام في الكتاب الأقدم عهداً.^{٣٤}

إن مقارنة توصيفات القمي العديدة لعقائد وممارسات المجموعات المحددة الواردة في القسم الثاني من مقالة الرد مع تلك التي وردت في كتاب الحديقة السابق تعيد لفت الانتباه. فالمدخل الثالث للقمي بعنوان "الشمراخية" (السادس في الحديقة) ليس سوى الأسطر السبعة الأولى من مدخل الحديقة حول ممارسات المعاشرة الشاذة. وكذلك فإن المجموعة الخامسة عند القمي هي عبارة عن نسخة كربونية مفترضة للمجموعة التاسعة في الحديقة، أو الحالية. فالمؤلفان يدينان المشاركة في التصفيق باليدين، والسماع، والرقص، والعزف بالآلات، والغياب عن الوعي، حيث دُكر أن

الأخير يؤثر في التقرب إلى الله. أما مدخل القمي للمجموعة السابعة عشرة، الإلهامية، فهو نسخة مختصرة من المدخل الخامس عشر في الحديقة. وكلاهما ركزا على حب أعضاء المجموعتين للموسيقى والغناء على حساب الدراسات الدينية.

ومع أن العديد من الإشارات إلى نشاطات المجموعات المتنوعة في مقالة القمي المختصرة قد جُهِتْ واقتطعت، إلا أن العديد من مثل هذه الإشارات قد بقيت وحافظت على وجودها. فالزرقية أخذت رقم عشرين عند القمي وواحداً وعشرين في الحديقة، وكانت المجموعة الأخيرة التي يرد ذكرها في العملين. وكانت معظم مداخل القمي متوفرة في العمل الأقدم في التأليف. ولم يذكر القمي الزرقية في البازار كما فعل كتاب الحديقة، لكنه أشار إلى نشاطاتهم في زمنه. غير أن مقالة الرد فصلت - كما فعل كتاب الحديقة بإطناب أكبر - في حبهم للسمع والرقص وأشكال التعابير الموسيقية الأخرى، وارتدائهم قبعات اللباد والشالات العسلية اللون. وذكر القمي أيضاً، بصورة مشابهة لما فعله مؤلف الحديقة، ما ادّعوه من ممارستهم الكشف والكرامات وبُغضهم للعلماء.

خلاصة وخاتمة

من خلال تأكيدها على الفترة الحديثة تبدو دراسات الأعوان أقل ملاءمة من مقارنة "التاريخ من تحت" للمؤرخين الاجتماعيين البريطانيين كي تساعد في فك تشابك أي من الحقائق القابلة للتمييز والإدراك مع الحديث الصوفي. وكان هؤلاء المؤرخون قد بهرتهم فترة ما قبل الحداثة فعابنوا العالمين الديني والاجتماعي - السياسي واعتبروهما كقطعة أو خاصية أساسية من خصائص ما قبل الحداثة، وشعروا بالارتياح مع الدليل غير المباشر بنفس المقدار الذي شعروا فيه مع المباشر.

وبالمقابلة مع دراسات الأعوان الحديثة، فإن أي مواد لمصادر أولية باقية أوجدتها الطبقات الدنيا من الريف والحضر من فترة ما قبل الحداثة تميل لأن تكون ضئيلة بالفعل. ففي هذا المجال، وحتى تاريخه، فإن المعلومات المتعلقة بمعتقدات وممارسات المجموعات الصوفية التي تمت مناقشتها أعلاه تبقى مستقاة من مصادر معادية بصورة أساسية، وثمة موازنة بينها وبين المعلومات المتوفرة حول مجموعات

كالرانترز (Ranters) في إنكلترا القرن السابع عشر. لكن الرانترز قد اجتذبوا بعض الاهتمام البحثي على الأقل.^{٣٥} أما الباحثون في الحديث الديني من الفترة الصفوية فقد اقتصر اهتمامهم، بالمقابل، على أصوات النخبة وتجاهلوا تلك الأصوات التي تم تصويرها في الحديث المناوي للصوفية من تلك الأيام^{٣٦}، ولم يتابعوا الإشارات إلى تلك الأصوات "من تحت"، لا ريفياً ولا حضرياً، حتى في الحالات التي كان فيها ثمة ما يشهد عليها في المصادر الأولية غير الدينية المعاصرة.^{٣٧}

وكما هو مذكور في المصادر المشار إليها هنا، فقد وُجّه الاتهام إلى الرانترز البريطانيين بالاعتقاد بعقائد غير رشدية ومناوئة عموماً للعقائد والممارسات القائمة، ومنها الاعتقاد بأن الأفعال التي تعتبر تقليدياً أفعالاً آتمة هي ليست كذلك بسبب الحلول الإلهي فيها. فإذا لم يتضح إلى أي مدى يمكن تحديد التفاصيل الفعلية لعقائد وممارسات المجموعات الصوفية من الفترة الصوفية، ناهيك عن أي تغييرات طرأت عليها خلال هذه الفترة، بالاعتماد فقط على الدليل غير المباشر المتوفر - فهل يستطيع المرء الاستنتاج من غياب الهجاء الموجه إلى أبي مسلم، بدءاً بالرد للقمي، على سبيل المثال، بأن الممارسين المعاصرين لأسلوب البحث الصوفي أنفسهم كانوا قد تخلوا عن التركيز عليه؟ - فإن طبيعة الحديث "الصوفي" المناوئة لما هو قائم تصبح ذات دليل واضح. إن مؤلفي الرسائل الثلاث المذكورة أعلاه قد سلطوا الضوء على الأنظمة البديلة المميزة لعقائد وممارسات هذه المجموعات، إضافةً إلى المصادر البديلة التي افترضها أفرادها كقاعدة يقوم عليها العلم. وكانت بعض المجموعات المذكورة في كتاب الحديقة قد رفضت العلم الرسمي: فالإلهامية كانوا يتكبرون على دراسة العلم الرسمي لصالح اللجوء إلى صور العلم الباطنية، بما فيها دراسة الشعر والغناء. بينما اعتقدت مجموعة الجمهورية، التي زُعمَ أنها كانت أنشط المجموعات في الفترة الصفوية - وبصورة مشابهة للرانترز -، بأن ثمة شيء من الإلهي موجود داخل كل واحد.

ويبدو أنّ اللجوء إلى مثل مصادر العلم البديلة قد شجّع البعض منهم على التخلي عن بعض الأعمدة الأساسية للدين كالصلاة والصوم والحج إضافةً إلى ممارسة صور متنوعة أخرى من السلوك والاعتقادات أكثر تطرفاً، ورفض المؤسسات القائمة التي

آمنت بالمعتقد والسلوك الرشدين، وبدورها المرجعي، لكن ليس من قبيل المصادفة، في تحديد تعريف وممارسة ما آمنت به. وهكذا فقد اتهمت الزرقاية، المجموعة التي نشطت بوضوح إبان تلك الفترة، بممارسة صلاة ذات سلوك متطرف وبرفض سلطة رجال الدين والأسياء، إضافة إلى محاولاتها الناشطة لخداع العامة. وللتأكد، فإن بعض الاتهامات الأروع جُمعت ضد المجموعات التي ذكر مؤلفو النصوص الثلاثة المذكورة أعلاه أن لها تاريخاً^{٣٨}، وأن تكرارها عبّر بوضوح عن محاولة لتلطّيح صورة مجموعات الفترة الصفوية وتشويهها بمعتقدات الماضي غير الرشدية.

وأيّاً تكن حقيقة معتقدات وسلوك مجموعات القرن السابع عشر هذه، فإن من الممكن، في الحد الأدنى على الأقل، الاتفاق على أن هذه العناصر كانت تسعى، وسط ثورات اجتماعية - سياسية عموماً، واقتصادية خصوصاً، إن لم تكن قد لقيت تشجيعاً منها، إلى "التخلي عن السلطة التوسّطية والتفسيرية التي زعمتها العناصر الرشدية طلباً للعزاء والمعنى في علاقة قريبة مباشرة وحاضرة مع الله".^{٣٩}

وكان باحثون معاصرون في التقليد الشيعي الأصولي قد زعموا تلك السلطة لأنفسهم. ومن هؤلاء كَمَرائي والكركي اللذان شغلا مناصب أساسية في البلاط في تلك الفترة، وسبق أن أشرنا إلى عدائهما لهذا النوع من البحث والاستقصاء. وقدمنا رأياً في مكان آخر بأن نفس السلطة قد تمسكت بها شخصيات من الإخباريين المعتدلين كفيض الكاشاني وتقي المجلسي، وكلاهما تمسكا بصورة منتظمة بضرورة اللجوء إلى ولاية رجال الدين من شاغلي المناصب والمدربين فيما يتعلق بتفسير العقائد والممارسات اليومية، واستنكروا النشاط الصوفي "الشعبي". ولذلك ليس مدهشاً أن نجد نطاقاً من باحثي تلك الفترة كانوا بصورة مساوية من أصحاب الصخب في شجبهم للحديث "الشعبي" طوال تلك المدة.^{٤٠}

الحواشي

١. ظهرت "نظرية التحديث" في الدراسات الشرق أوسطية قبل سبعينيات القرن الماضي بفترة طويلة. انظر على سبيل المثال، دانيال ليرنر، *The Passing of Traditional Society* (نيويورك، ١٩٥٨). الوصفة الاقتصادية الداعمة لنظرية التحديث نجدها مقدمة في والت روستو (ت. ٢٠١٣)، *The Stages of Economic Growth* (كمبريدج، ١٩٦٠)؛ وعند غوستاف فون غرونوبوم (ت. ١٩٧٢)، *إسلام العصور الوسطى*، الذي كثيراً ما قيل إنه أفضل مثال على مشروع الاستشراق.
٢. يعود تاريخ *Middle East Report and Information Project*، أو (MERIP) التي هي اليوم *Middle East Report* إلى ١٩٧١. وثمة مجلات لم تعد موجودة منها مجلة *Khamsin* (١٩٧٥-١٩٨٦)، و *Review of Middle East Studies* (سنة أعداد نشرت في ١٩٧٥-١٩٩٣)، و *Economy and History* (أو (RIPEH) (١٩٧٦-١٩٨١). وظهرت في السنوات الأخيرة من العقد صمن منشورات جمعية دراسات الشرق الأوسط في أمريكا الشمالية (MESA)؛ وبالمثل لم تعثر جمعية دراسات الشرق الأوسط البديلة (AMES) طويلاً.
٣. العديد من هذه الترجمات كانت قيد الطبع قبل فترة طويلة من ظهور كتابات من مثل كولين غوردون، مح. وتر. *Power/Knowledge: Selected Interviews* (نيويورك، ١٩٨٠) وبول رينبو، مح. Foucault Reader (نيويورك، ١٩٨٤). وكانت سياحة فوكو في إيران سنة ١٩٧٨، ثم لقاءه اللاحق في نفس السنة مع الحميني (ت. ١٩٨٩) في باريس، وتقريره فيما بعد للثورة أمراً مشكلاً. حول تقييم تجربة فوكو الإيرانية انظر جانيت آفري وكيفين ب. آندرسون، *Foucault and the Iranian Revolution* (شيكاغو، ٢٠٠٥).
٤. فيرناند بروديل، *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (باريس، ١٩٤٩)؛ ترجمة سيان رينولدز (لندن، ١٩٧٣)؛ إيمانويل والرشتاين، *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture* (نيويورك، ١٩٧٤).
٥. عندما تم تأسيس مركز بروديل لدراسة الاقتصاديات والأنظمة التاريخية والحضارة سنة ١٩٧٦ في سوني في يمينغتون، كان والرشتاين أول مدير له. وقد تضمنت أعمال سمير أمين ترجمة لكتابه (من عام ١٩٧٠)، *Accumulation on a world Scale* (نيويورك، ١٩٧٤)، وترجمة لكتابه (من عام ١٩٧٣) *Imperialism and Unequal Development* (نيويورك، ١٩٧٧). وكانت نظرية "الاعتماد والتبعية" قد شاعت على يد أندريه غوندر فرانك الذي يكشف كتابه *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (نيويورك، ١٩٦٧) عن اهتمام أيضاً بما يقع خارج نطاق هذا الحقل. وكان فرانك يني على أعمال اثنين آخرين من "الغرباء" هما راؤول بريش وهانز سينغر.

٦. انظر روبرت برينر، "أصول التنمية الرأسمالية: نقد للماركسية السmithية-الجديدة" في مجلة *New Left Review*، ١٠٤ (١٩٧٧)، ص ٢٥-٩٢، وهي تبقى قراءات أولية. ويعمل برينر حالياً خبيراً في التاريخ الاجتماعي الأوروبي في منظمة UCLA.
٧. عقب الثورة مباشرة ظهر كتاب بنيدكت أندرسون، *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (لندن، ١٩٨٣)، وهو كتاب آخر مؤثر من خارج الحقل. وأشكر جيني غارثويت لتذكيري بهذا العمل. وكان أندرسون قد قرن نفسه بحلر بدراسات شرق آسيا. ومع أننا يمكننا القول إن مساهمات أندرسون كانت ذات أثر أكبر لاحقاً، إلا أنه ظهر في السنة نفسها كتاب أندرو واتسون، *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (كمبريدج ونيويورك، ١٩٨٣). وتتميز هذا الكتاب باعتناقه الخاص بالاجتماعات السنوية لمنظمة MESA أثناء سنوات الطبع، حيث فهم البعض أنه يقترح أن الرعي الجائر هو سبب فشل تحول الشرق الأوسط إلى التصنيع.
٨. انظر يحيى سدوسيكي، "الاستشراق الجديد والجدل الديمقراطي"، *Middle East Report*، ٨٣ (١٩٩٣)، ص ١٤-٢١، ٤٠. أعيد نشرها في كتاب جويل بينين وجو ستورك، مع: *Political Islam: Essays from (MER)* (بيركلي، ١٩٩٧)، ص ٣٣-٥٠.
٩. بخصوص الدراسات الشيعة انظر أندرو ج. نيومان، *The Formative Period of Twelver Shi'ism* (ريشموند، سوري، ٢٠٠٠)، ص xiii-xxvii.
١٠. أ. ج. نيومان، *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire* (لندن، ٢٠٠٦)، ص ٢-٧.
١١. انظر مقدمة المحرر في ستيفاني كرونين، مع: *Subalterns and Social Protest* (لندن، ٢٠٠٨).
١٢. تتضمن الاستثناءات لهذا التعميم بيتر غران، *The Islamic Roots of Capitalism* (أوستن، ١٩٧٩). وفي الدراسات الإيرانية اعتمد إيرفاند أبراهاميان في مقالته "الحشود في السياسات الإيرانية، ١٩٠٥-١٩٥٣"، *Past and Present*، ٤١ (١٩٦٨)، ص ١٨٤-٢١٠، كنقطة بداية كتاب جورج رودري، *The Crowd in History. 1730-1848* (نيويورك، ١٩٦٤)، وهو كتاب لممارس "للتاريخ من تحت". وكانت مجلة *Past and Present* نفسها قد تأسست سنة ١٩٥٢ من قبل إدوارد ب. ثومسون نفسه إلى جانب آخرين. وكان للمؤرخ الأميركي غاري ناش، مؤلف كتاب *Unknown American Revolution* (نيويورك، ٢٠٠٥؛ لندن، ٢٠٠٦)، ص xxviii-xxvii، والذي اعتبر مقاربة "التاريخ من تحت" شيئاً أساسياً في أعماله منذ ستينيات القرن الماضي، قد عبّر عن تقديره للمؤرخ الإنكليزي كريستوفر هيل (ت. ٢٠٠٣)، الباحث في الثورة الإنكليزية والذي ربما كان انشغاله بمقاربة "التاريخ من تحت" سابقاً لظهور هذا التعبير نفسه.
١٣. رُنِجيت غوها وغياتري شيفاك، مع: *Selected Subaltern Studies* (نيويورك، ١٩٨٨) رُنِجيت غوها، مع: *A Subaltern Studies Reader* (مينابوليس، ١٩٩٧) ديفيد لودن، *Reading Subaltern Studies* (نيودلهي، ٢٠٠١).
١٤. مجموعة دراسات الأعوان في أميركا اللاتينية، "بيان التأسيس"، باولندي ٢، ٢٠ (١٩٩٣)، ص ١١٠-١٢١. انظر أيضاً: <http://digitalunion.osu.edu/r2/summer06/Herbert/index.htmh>.
١٥. تعتبر سيما علوي استثناءً في حالة شبه الفارة، *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition* (نيودلهي، ٢٠٠٨).
١٦. انظر الأعمال المذكورة عند كرونين في كتاب *Subalterns and Social Protest*، ولا سيما الحواشي ١٠-١٢، ٢٤، ٢٦، وجميع المصادر المذكورة تقريباً هي من توليف لاحقة لـ ١٩٧٩. انظر الحاشية ١١ أيضاً.

١٧. قَدْزُ لُطَف الله هُونَرَفَر، في كتابه مَنجِينَتُهُ آثارُ تَارِيخِ إِصْفَهَان (أَصْمَهَان، ١٩٦٥-١٩٦٦)، ص ٧٢٥، أن أَصْفَهَان قد نَمَت وكَبُرَت على مَدَى تلكِ الفَترَةِ من سِتَةِ أَحيَاءَ إلى أَرْبَعِينَ حَيًّا. انظر أيضًا نيومان، *Safavid Iran*، ص ١٠٣، ٢٣١، الحاشية ٨٩.
١٨. حسن نراقِي، آثارُ تَارِيخِ شَهْرَسْتَانِهَاي كَاشَان و بَطْنِ (طَهْرَان، ١٩٦٩)، ص ٢٢٤-٢٣٠؛ عبد الرحيم كَلَانْتَر دَرَايِي (سَهِيل كَاشَانِي)، تَارِيخِ كَاشَان، تح. إِيْرَاج آفْشَر (طَهْرَان، ١٩٧٧)، ص ٥٣٢-٥٣٤.
١٩. مَهْدِي كِيْفَانِي، *Artisans and Guild life in the Later Safavid Persia* (برلين، ١٩٩٢)، ص ١٥٩.
٢٠. هُونَرَفَر، طَانْجِيَا، ص ٤٤٤-٤٤٥، ٤٣٤-٤٣٦؛ كِيْفَانِي، *Artisans*، ص ١٣٥. وكان المهْتَمُونَ من الأَفْرَقَاءَ بِالْمَرْكَزِ التَّرَاثِي لِلْمَدِينَةِ، الْوَاقِعِ قُرْبَ مِيْدَانِ هِرُون وَايْت، قَدْ أَجْبَرُوا عَبَاسَ الْأَوَّلَ عَلَى إِيقَافِ خُطْطِهِ لِتَوْسِيعِ الْمَدِينَةِ فِي السَّنَةِ الَّتِي أَعْقَبَتْ صَعُودَهُ الْعَرْشَ، وَلِبِخْتَارٍ، بَدَلًا مِنْ ذَلِكَ، مَوْقِعًا جَدِيدًا أَصْبَحَ بِالنَّاتِجَةِ مِيْدَانِ نَقْشِ جِهَانِ الْمَشْهُور. انظر مِيرْزَا حَسَن جُونَابَادِي، رَوْضَةُ الصُّفْوَةِ، تح. غَلَامِ رِضَا طِبَاطْبَايِي مَجْد (طَهْرَان، ١٩٩٩)، ص ١٧٥٩، وَاكْتَمَلْ هَذَا التَّارِيخُ فِي ١٦٢٦-١٦٢٥.
٢١. كَاثَرِين بَايَان، "اِنْكَمَاشُ الْقَزْلِبَاش: الرُّوحِي وَالدُّنْيَوِي فِي إِيرَانَ الْقَرْنِ السَّابِعِ عَشَرَ" (أَطْرُوحَة دُكُورَاه، جَامِعَةُ بَرْنِسْتُون، ١٩٩٣)، ص ٢٦٢، الحاشية ٦٣٢، حَيْثُ نَسْتَشْهَدُ بِجَانِ بَاتِيَسْتِ تَافَرْنِيَر، *Les Six Voyages de Jean Baptist* (أَمْسْتَرْدَام، ١٦٧٩)، مَج ٢، ص ١٣٢. وَكَانَ تَافَرْنِيَرُ قَدْ وَصَلَ إِلَى إِيرَانَ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ بَعْدَ وَفَاةِ عَبَاسِ الْأَوَّلِ سَنَةِ ١٦٢٩ بَعْدَ سَنَوَاتٍ.
٢٢. بَايَان، "اِنْكَمَاشُ"، ص ١٤٠، ٤٢٤، الحاشية ٥٨٤.
٢٣. تَمَّ سَحْقُ الثُّورَةِ لَكِنْ لَمْ يَلْبَثْ أَنْ قَامَ شَخْصٌ زَعَمَ أَنَّهُ شَقِيقُ الْمُتَمَرِّدِ بِشَنْ ثَوْرَةٍ ثَانِيَةٍ فِي مَازَنْدِرَانَ. انظر مُحَمَّدُ مَعْصُومِ إِصْفَهَانِي، خِلَاصَةُ السَّيْرِ، تح. إِيْرَاج آفْشَر (طَهْرَان، ١٩٨٩)، ص ٤٩-١٥٤؛ نيومان، *Safavid Iran*، ص ٧٥.
٢٤. إِصْفَهَانِي، خِلَاصَةُ، ص ١١٧-١٢١. وَيَذْكَرُ إِصْفَهَانِي (ص ١٢١) أَنَّ "عُلُومًا غَرِيبَةً" اسْتُخْدِمَتْ فِي إِتْجَاعِ بَضَائِعٍ فَخَاخَةٍ شُوْهِدَتْ فِي بَيْتِ الدَّرُوِيْش. انظر أَيْضًا بَايَان، "اِنْكَمَاشُ"، ص ١٠٣-١٠٤، ١٤٨.
٢٥. نيومان، *Safavid Iran*، ص ٧٥-٧٦.
٢٦. ذَكَرَ مَاتِي الْاِرْتِبَاطَ بَيْنَ الْحَالَةِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ وَتَحَرُّكَاتِ الْبَلَاطِ ضِدَّ هَذِهِ الْأَقْلِيَّاتِ. انظر رُودِي مَاتِي، "السَّيْرَةُ الْمَهْنِيَّةُ لِمُحَمَّدِ بَكْ، الْوَزِيرِ الْأَعْظَمِ لِلشَّاهِ عَبَاسِ الثَّانِي (ح. ١٦٤٢-١٦٦٦)"، *Iranian Studies*، ٢٤ (١٩٩١)، ص ٢٣، ٢٧، وَالْحَاشِيَةُ الَّتِي تَلَتْ.
٢٧. مَاتِي، "السَّيْرَةُ الْمَهْنِيَّةُ"، وَخَاصَّةً الصَّفَحَاتِ ٢٣، ٢٧-٢٩، وَاَنْظُرْ أَيْضًا رُودِي مَاتِي، *The Politics of Trade in Safavid Iran* (كَمْبَرِيْدْج، ١٩٩٩)، ص ١٦٤-١٦٥.
٢٨. إِيْرَاج آفْشَار، "فَرْمَانَاتُ مَشَابَهَةٍ مِنْ عَهْدِ شَاهِ صَفِي"، فِي تَشَارْلزْ مِيلْفِيل، مَح.، *Safavid Persia: The History and Politics* (لَنْدُنْ، نِيُويُورْك، ١٩٩٦)، ص ٢٨٥.
٢٩. بِيْسْ أُولْيَارُوسْ هُو مَسَّ وَصَلَ إِلَى إِيرَانَ سَنَةِ ١٦٣٧. انظر نيومان، *Safavid Iran*، ص ٧٨، ٢٠٧، الْحَاشِيَةُ ٣٥.
٣٠. أَنْدَرُو نِيُومَان، "فِيصُ الْكَاشَانِي وَرَفُضُ تَحَالْفِ رِحَالِ الدِّينِ/الدَّوْلَةِ: صَلَاةُ الْجَمْعَةِ كَسِيَاسَةِ فِي الْفَتْرَةِ الصُّفْوِيَّةِ"، فِي لِيْنْدَا وَلِيْرِيْدْج، مَح.، *The Most Learned of the Shi'a* (نِيُويُورْك، ٢٠٠١)، ص ٤٠.

٣١. المقدّس أحمد بن محمد الأردبيلي (منسوب إليه)، حديقة الشيعة (طهران، ١٩٦٤)، ص ٥٥٦. وحول كتابه انظر أ. نيومان، "الصوفية ومناوئة الصوفية في إيران الصفوية: إعادة نظر في تأليف حديقة الشيعة"، *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* ٣٧ (١٩٩٩)، ص ٩٥-١٠٨.
٣٢. الأردبيلي، حديقة الشيعة، ص ٥٥٦؛ نيومان، "تصورات رجال الدين لممارسات الصوفي أواخر القرن السابع عشر..."، في ل. لويسون ود. مورغان، مع.، *The Heritage of Sufism. Vol. III* (أوكسفورد، ١٩٩٩)، ص ١٢٥-١٦٤.
٣٣. مير لوحى، صلوات الشيعة، في رسول جعفراني، ريتشارد ن. ن.، مع.، ميراث إسلامي إيران (قم، ١٩٩٥)، مج ٢، ص ٣٣٩-٣٥٩. انظر أيضاً نيومان، "الصوفية ومناوئة الصوفية"، ص ٩٨.
٣٤. ثمة ثلاث نسخ من هذا النص تمت معابقتها: (أ) مخطوطة ٥١٨٥ في مكتبة مجلس في طهران؛ (ب) مخطوطة ٧/٤٠١٤ في مكتبة آية الله مرعشي في قم؛ (ج) رد صوفيه، في رسول جعفراني، ريتشارد ن. ن.، مع.، ميراث إسلامي، مج ٢، ص ١٣١-١٥٠، وهي تضم القسم الأول من رد صوفيه؛ انظر أيضاً نيومان، "الصوفية"، وخاصة الحاشية ٣٩.
٣٥. لاستعراض الأدب الخاص بالرائترز انظر ج. ف. ماكغريغور، "الخوف والأسطورة والعنف: إعادة تقييم الرانترز *Past and Present*"، ١٤٠ (١٩٩٣)، ص ١٥٥-١٩٤؛ جيرالد آيلمر، "هل كان للرانترز وجود؟"، *Past and Present* ١١٧ (١٩٨٧)، ص ٢٠٨-٢١٩. وتعتبر مساهمات نورمان كوفن، *The Pursuit of the Millennium* (نيويورك، ١٩٥٧)؛ وله: "الرانترز: المستورون" في إنكلترا من عام ١٦٥٦، مجلة *Encounter* ٣٤ (١٩٧٠)، ص ١٥-٢٥؛ آرثر ل. مورنون، *The World of the Ranters* (لندن، ١٩٧٠)؛ كريستوفر هيل، *A World Turned Upside Down* (نيويورك، ١٩٧٢)، والذي ذكره آيلمر كأقدم المصادر الثانوية حول الرانترز الصادرة مؤخراً؛ انظر أيضاً مقالة نيومان، "الصوفية"، الحاشية ٤٩. وكان الراديكاليون الأميركيون ينتجون بحلول القرن الثامن عشر، مدوناتهم الخاصة، التي في سياقها، كما لاحظ ناش في كتابه *The Unknown American Revolution*، ص ١٠٨، أن البعض منهم قرن نفسه بالتقليد الإنكليزي من القرن السابع عشر.
٣٦. انظر أحدث ما صدر، روبرت غليف، "الصوفية الدينية ومعارضتها: الشيولوجيا والتصوف بين الشيعة الإخبارية"، في أيمن شحادة، مع.، *Sufism and Theology* (أدنبره، ٢٠٠٧)، ص ١٥٨-١٧٦. وحدهما بايان خصصت اهتماماً معيناً للحدث المناوئ للصوفية؛ انظر مقالاتها "انكماش"، ص ١٤٠ ومقالاتها "المتصوفة والدرائش والملائي: الجدل حول المجالين الروحي والديني في إيران القرن السابع عشر"، في تشارلز ميلفيل، مع.، *Safavid Persia* (لندن ونيويورك، ١٩٩٦)، ص ١١٧-١٣٨. ومع ذلك فإن كتابها *Mystics, Monarchs and Messiahs* (كمبريدج، ٢٠٠٢)، ص ٤٠٩-٤١٠، ٤٢٠، ٤٢٢-٤٢٩، لم يتضمن أي استكشاف إضافي لهذا الحدث. ولا حتى مؤلفر المصادر الثانوية الأخرى ذكروا أي استقصاءات إضافية لما ورد عندهم حول "النظم الدنيا". وبصورة مشابهة، فإن الإشارات المناوئة للمهدوية وأسلوب الدرايش المناوئ لرجال الدين بين الحرفيين الأرمن خلال هذه الفترة، الواردة عند إينا ماككيب، *The Shahs Silk for Europe's Silver* (أطلنطا، ١٩٩٩)، ص ١٨٣-١٨٤، بحاجة للمزيد من المتابعة.
٣٧. انظر على سبيل المثال ما ورد من إشارات عند محمد طاهر نصرآبادي في كتابه المشهور تذكرة نصرآبادي، تح. حسن وحيد دستجيردي (طهران، ١٩٣٨)، المصنف بين ١٦٧٣ و١٩٧٩، =

- وفي كتاب ولي قولي شاملو بن داوود قولي، قصص الخاقان (مخطوطة رقم أو. آر. ٧٦٥٦، المكتبة البريطانية)، والذي يعود إلى الفترة نفسها. وانظر حول ذلك، نيومان، *Safavid Persia*، ص ٩٢، حاشية ٧٨، ٩٦ وص ٩٦، الحواشي ٢٦-٢٩.
٣٨. انظر على سبيل المثال، جولييان بالديك، *Mystical Islam* (لندن، ١٩٨٩)، ص ١٠٢-١٠٣، ٤٣-٤٥.
٣٩. نيومان، *Safavid Persia*، ص ٨٤.
٤٠. قام فيض بإقصاء نفسه بحذر عن مثل هذه التحقيقات "الشعبية"، لا سيما وأن التحقيق العالي الذي قام به بأسلوب عرفاني كثيراً ما اقترن بالمعارضين. حول مجلسي وفيض انظر نيومان، "فيض الكاشاني"، ص ٤٠. وكان معلم فيض، ملا صدرا (ت. ١٠٥٠ / ١٦٤٠)، قد ذكر في كتابه من عام ١٠٢٧ / ١٦١٧ تحطيم الأصنام الجاهلية، تح. محمد تقي دانشبازوه (طهران، ١٩٦١)، أن العناصر الحرفية كانت تتخلى عن مهنتها بربط نفسها بالحركات الصوفية التي سبق أن أدانها هو نفسه. انظر نيومان، *Safavid Persia*، ص ٦٩، ١٩٩، الحاشية ١٣٦. وحول نقد باقر المجلسي للصوفية "الشعبية" وتفسيره لارتباط والد تقي بها كجهد هدفه التحويل، انظر نيومان، *Safavid Persia*، ص ٢٢٦-٢٢٧، الحاشية ٥١. وكان ناش، *The Unknown American Revolution*، ص ١٠٨، قد ذكر أن أولئك الذين هاجموا الراديكاليين الأميركيين من الجنوب من القرن الثامن عشر ظهروا بشهرة فاقت تلك التي للراديكاليين أنفسهم، وهذه حالة تتحصل بوضوح في الدراسات الصفوية.

التوفيقية في خلاف أخباري - أصولي: تقييم يوسف البحراني لكتاب عبد الله السماهيجي "منية الممارسين"

روبرت غليف

مقدمة

في تاريخه المرجعي الضخم عن الشيعة الإسماعيلية يُجري فرهاد دفتري مقارنة تعريضية بين فكر الفقيه الفاطمي القاضي النعمان (ت. ٣٦٣ / ٩٧٤) والنظام الفقهي للإمامية الذي طوره الإماميون الأوائل ثم تمسك به فيما بعد الإخباريون الشيعة الاثنا عشريون:

قد يلاحظ المرء... أن الإماميين لم يكونوا في العصر الفاطمي وما قبله قد قبلوا الاجتهاد بعد (وهو الجهد الفردي للفقيه في تكوين رأي حول أحكام شرعية)، وبقي مرفوضاً في أزمنة لاحقة من قبل المذهب الإخباري في الفقه الشيعي الاثني عشري. ولم يعترف الإسماعيليون

الفاطميون، الذين كان إمامهم يمارس الحكم على رأس الجماعة، البتة بأي نوع من الاجتهاد والتقليد (أي اتباع اجتهاد شخص آخر). وبكلمات أخرى، فإن التشريع الفاطمي رفض الحكم أو التفسير الفقهي اعتماداً على مصادر غير الأئمة. وكان النعمان قد اعترف بوضوح في عمل له صُنّفه بعد سنة ٣٤٣ / ٩٥٤ حول أصول الفقه،^١ بالاشتراك مع معظم علماء الإمامية في زمنه، بالقرآن وسنة النبي وقول الأئمة كمصادر وحيدة للفقه.^٢

ثمة نقاط عديدة تبرز من هذه المقارنة الهامة. أولها أن دفترى يدرك بصورة صحيحة أن نظام الاجتهاد/ التقليد السائد في أصول الفقه السنية الكلاسيكية المبكرة (نظرية التفسير الشرعي) كان ذا تأثير ضئيل على الفقه الشيعي (إسماعيلياً كان أم إمامياً) باستثناء كونه عقيدة يجب نقضها ضمن سياق جدلي. وبهذا المعنى فقد كان للعلماء الصنفويين الإخباريين اللاحقين مهمة أسهل عندما كانوا يرغبون في تصوير أنفسهم كمنتمين إلى "طريقة القدماء"، أي إلى فقه الأجيال الأولى من الفقهاء الإماميين بعد الغيبة سنة ٢٦٠ / ٨٧٤. وبما أنه ثمة فيض من الأخبار والروايات في المجموعات المبكرة التي تدين الاجتهاد (الذي غالباً ما يستخدم تعبير قياس كمرادف له أيضاً) فقد توفرت للإخباريين كتلة ضخمة من الأدلة النصية التي استعانوا بها في المجادلة بأن الاجتهاد قد أدين من قبل الأئمة أنفسهم إضافةً إلى علماء الشيعة الإمامية المبكرة الكبار.^٣ أما المجتهدون (أو الأصوليون، كما كانوا يُسمّون) الصنفويون فقد كان لديهم التزام أكثر إلحاحاً: أي إثبات أن الاجتهاد المدان في التقليد الإمامي المبكر هو مختلف بصورة مميزة عن الاجتهاد الذي يشّرون به.^٤ وسأقدم في هذه المقالة مقطعاً قصيراً لمؤلف إخباري كلاسيكي متأخر هو يوسف البحراني، الذي يجادل (بصورة غير معتادة بالنسبة لإخباري) بأن المجتهدين والإخباريين كانوا موجودين معاً في الفترة المبكرة من الفقه الإمامي. ويتقابل ذلك مع التحليل الإخباري المعتاد الذي يُنكر وجود المجتهدين، ويحصر القبول العقائدي بالاجتهاد بالطور الذي أعقب الفترة الفقهية مروراً حتى زمن العلامة الحلي (ت. ٧٢٦ / ١٣٢٥).^٥

وثانيها هو أن كتاب القاضي النعمان في أصول الفقه (بعنوان اختلاف أصول

المذاهب)، المُشار إليه هنا من قبل دفتري، يمكن أن يُوصف بصدق أنه ردُّ على كامل اختصاص أصول الفقه. ولا يسمح النعمان إلا لجزء صغير جداً من هذا العلم أن يبقى ضمن السياق الشيعي. ويتضمن كتاب النعمان في هذا المجال بعض المشابهات المحددة مع كتابات إخباريين صفويين لاحقين، كالفوائد المدنية لمحمد أمين الأسترابادي ونقض الأصول الفقهية لمحسن فيض الكاشاني.^٦ أما البحراني فكان من الإخباريين القلائل الذين تعاملوا بجدية مع تقليد أصول الفقه. فقد قدّم في مقدماته لكتابه في الفقه، الحقائق الناضرة،^٧ بديلاً إخبارياً مفصلاً للمثال الأصولي المُسيطر الخاص بالنظرية الفقهية.^٨

وثالثها أن موقع القاضي النعمان، كما لخصه دفتري، هو موقع مماثل بوضوح، من جهة اعتماد القرآن وسنة النبي وأقوال الأئمة وأفعالهم كمصادر وحيدة للفقه، لمفهوم الإخباريين السائد والقاتل إن ثمة مصدرين للفقه (القرآن والسنة، ويشير الأخير إلى أقوال الأئمة وأفعالهم) بدلاً من الأربعة التي يقول بها المجتهدون - الأصوليون (التي تضمّنت إلى جانب ذلك الإجماع والعقل). وبينما يُقرُّ البحراني بأن ذلك هو جدل مهم عند الشيعة، إلا أنه يُقلّل (بالمقابلة مرة أخرى مع زملائه الإخباريين) من أهمية الخلاف على المصادر عبر إشارته إلى أن الاختلافات الداخلية في المذهبين هي من الضخامة بحيث تكشف أهمية الاختلافات بين المذهبين وتغطي عليها.^٩

أخيراً، لاحظ دفتري بنهاية أن الفقهاء الفاطميين لم يعترفوا بالاجتهاد أو التقليد "من أي نوع كان"، وسبب ذلك يعود في جزء منه إلى وجود إمامهم بينهم. فالحاجة إلى الاجتهاد (وما يصاحب ذلك من ضرورة التقليد للجماعة) تنتفي عندما تكون المرجعية الشرعية النهائية المُسلم بها (أي الإمام) حاضرة. ويعكس هذا الموقف أيضاً موقف معظم الإخباريين الذين يجادلون أنه لا يمكن أن يصبح الاجتهاد فجأةً مسموحاً به في فترة الغيبة، لأنه كان ممنوعاً عندما كان الأئمة حاضرين.^{١٠} غير أن البحراني يجادل في المقطع الذي تمّت ترجمته وتحليله أدناه بأن ثمة اختلافاً متميزاً بين فترة حضور الإمام وفترة غيبته. ويقول إننا خلال فترة الغيبة نكون بحاجة إلى العلماء، فهم وحدهم القادرون على قراءة النصوص المنزلة وتقديم محتوياتها إلى الأمة. إنه، كإخباري، يرفض بصورة صريحة الفهم المبسّط للشعار الإخباري، "كل الأمة مقلدة

للإمام". إذ كان يخشى أن يعطي هذا الشعار الانطباع بأن الإخباريين كانوا يدعون إلى نوع معين من التفسير الجماهيري، أو "المفتوح للجميع"، للنصوص. وقد أكد أن ذلك لم يكن فهماً خاطئاً للإخبارية فحسب، بل وغير قابل للدفاع عنه ضمن أي نظام فقهي شيعي.

بهذا المعنى فإن نقد البحراني للنزاع الإخباري - الأصولي (الوارد أدناه) يأتي في محاولة منه لإقناع القارئ بأن رفض الاجتهاد، الذي هو لبُّ حركة الإخباريين، لا يعني السير بنا نحو معاداة طائشة للعقلانية؛ إذ من الممكن القول إنه يشارك العالم - الفقيه القاضي النعمان بعض الاهتمامات.

يوسف البحراني والنزاع الإخباري - الأصولي

كتب العالم الإمامي الكلاسيكي المتأخر يوسف بن أحمد البحراني (ت. ١١٨٦/ ١٧٧٢) مجموعة ضخمة من المقالات تتصل في معظمها بالفقه وأصوله. وربما كان الجانب الأهم من تراثه الفكري هو السؤال المتكرر حول ما إذا كان بالإمكان اعتباره داعية للتوجه (أو المذهب) الإخباري في الفقه الإمامي، آخذين بعين الاعتبار إعادة صياغته لمفهوم العقل والوحي الفقهيين الإخباريين. وكما شرحت في مكان آخر، فإن وصف أي عالم بالإخباري هو تصنيف يكاد ألا يكون محايداً. فمثل هذا الأمر يعتمد، في جزء كبير منه، على التعريف المعتمد لتعبير الإخبارية، وعلى حقيقة أن ذلك التعريف لا بد أن يتأثر بصورة حتمية بتقييم المرء لأهمية المذهب الإخباري. والجدل حول تعريف الإخبارية ضمن التقليد الإمامي هو ضدٌّ لإبراز الجدل حول ما إذا كان من الواجب اعتبار الحركة الإخبارية كبذعة أم شيعية أصلية. وطبعي أن يميل معارضو الإخبارية إلى اعتماد الإطار التفسيري الأول (أي كبذعة)، بينما يُشَرِّح الإخباريون أنفسهم بالمفهوم الأخير. وتمثل آراء يوسف البحراني المُقدَّمة في هذه الدراسة تفسيراً هاماً مغايراً للتوصيف الموجود.

تعتبر التركيبة النظرية للفقه الإمامي بالصورة التي وضعها يوسف البحراني في كتابه الفقهي الضخم غير المكتمل، الحداثق الناضرة، منسجمة عموماً مع النظرية الفقهية

الإخبارية: إذ لم يضمن في أي قسم منه مفهوم الاجتهاد. واعتقد أن الفقه الذي تبناه هو محاولة واعية لبناء نظرية فقهية دون الإشارة إلى الاجتهاد كعلامة مصطلحية ملائمة ولا كتعبير لفعل الكون (أي كعملية تفسيرية حقيقية). وكانت النتيجة ظهور نسخة من الإخبارية تتجاوز التعبيرات التفاعلية والمجادلة الأساسية لعقائد المذهب التي نجدها في الأعمال الأقدم للفقه الإخباري. إن تشدده في تطبيق مبادئ "الأصول" على تفاصيل الفقه ربما يفسر ديمومة شعبية العمل واستمراره،^{١٢} على الرغم من حقيقة أن منهج بحثه يجري عكس النمط الأصولي السائد للفقه الإمامي الحديث.^{١٣} وكذلك، فإن آراءه بخصوص قضايا محددة هي دائماً غير معهودة، إلا أن ذلك لم يمنع كتابه، كما يبدو، من اكتساب صفة المرجعية للتدريب الفقهي في الجامعات الشيعية المعاصرة. إن أفضل وأوضح عرض مختصر لأصول الفقه الإخباري عند البحراني نجده في مقدمات كتابه الحقائق الناضرة.^{١٤} أقول ذلك على الرغم من حقيقة أنه لم يُعرف بنفسه في هذه المقدمات كإخباري مطلقاً، بل إنه يذهب إلى حد الانتقاد الصريح لمن يسميه مؤسس المذهب الإخباري محمد أمين الأسترابادي (ت. ١٠٣٦/١٦٢٦ - ١٦٢٧). وأكثر انتقاداته للأسترابادي علانية يمكن العثور عليها في المقدمة الثانية عشرة (والأخيرة) من هذه المقدمات، التي تشتمل على رفض لمرارة الإساءة وسوء الاستخدام المُدخلة في حديث الفقه الإمامي المعروف عادةً بأدبه وإنكاره للذات.^{١٥} ويشرح البحراني أنه كان داعية إلى الأفكار الإخبارية في أوائل حياته المهنية. فقد كتب كتاباً بعنوان المسائل الشيرازية (وهو مفقود أو، إذا كان باقياً، لم يُنشر بعد) في الرد على زميل مجتهد. غير أنه راح يشعر في تلك الفترة بأن أي استمرارية في النزاع ستكون ضارة بالشيعية وأنه يجب أن تتوقف الإساءات والخصومات بين الإخباريين والأصوليين. وقد أوجز ثلاثة أسباب توضح لماذا تشكل استطالة الخلاف لأي فترة إضافية ضرراً عملياً وعدم جدوى فكرية. أولها أن الشيعة بدأوا بتوجيه الإهانات بعضهم إلى بعض، بل وحتى باتهام بعضهم بالكفر في بعض المناسبات. وفضلاً عن الضرر الواضح الذي يُصيب وحدة الأمة، فإنه يدخل في باب النفاق: فالشيعة يتهمون أهل السنة بفعل ذلك تحديداً عندما قسّموا دينهم إلى أربعة مذاهب. وثانيها أن الاختلافات بين الإخباريين والأصوليين ليست إلى هذه الدرجة من الخطورة. وهنا

يلخص ثلاث اختلافات تخضع، في الواقع، لمثل هذا الجدل الداخلي الواسع ضمن المذهبين، لا نجد جدوى من توصيفها واعتبارها اختلافات "مذهبية". فهي مجرد أمثلة في الحقيقة لمجالات اختلاف طبيعية بين علماء الشيعة. وثالثها أن الإخباريين والمجتهدين تواجدوا معاً في الفترة المبكرة من الفكر الإمامي، فعرفوا مناظرات صحية لم تدنئ إلى مستوى الاتهامات بالكفر. وكان من المرغوب دائماً اتباع طريقة المتقدمين (أي أوائل علماء الإمامية). وكان ثمة حاجة، بالنسبة إليهم، إلى أن يتم الاعتراف باختلاف الآراء كما هي، لكن يجب ألا يؤدي أي نزاع أو مجادلات بين العلماء إلى حدّ الإساءة. وكان البحراني قد لام الأسترابادي لإدخاله أموراً كريهة مثيرة للكدر في الجدل والمناظرات. ويقول البحراني ذلك على الرغم من اعتباره أن الأسترابادي قد اعتقد بالعديد من الآراء الصحيحة والسليمة.

وإن المقدمة الثانية عشرة، التي يمكن إخضاعها لتحليل أكثر تفصيلاً من التلخيص الموجز المُقدّم هنا، تعتمد إلى حدّ كبير على أفكار سابقة للبحراني تناولت الاختلافات بين الإخباريين والأصوليين. وحيث أن المسائل الشيوعية غير متوفرة لنا، فإننا نلتفت إلى مقطع ورد في الدرر النجفية للبحراني.^{١٦} وحمل كل فصل في هذا الكتاب العنوان "الدرة النجفية"، ويمكن ترجمة عنوان القسم ذي الصلة على النحو الآتي "في المحاكمة بين الإخباريين والمجتهدين، وجميعهم على الاتفاق في الدين".^{١٧} وقد تُرجمت هذه "الدرة النجفية" المتعلقة بالاختلاف بين المذهبين في القسم الثاني من هذه المقالة. والعلاقة بين هذا العرض والعرض الذي نجده عند البحراني في الحقائق هي علاقة عرضية أو تطفلية. ونلاحظ أن صياغة الكلمات في أمكنة عديدة من هذه المقدمة قد انتزعت ببساطة من كتاب الدرر. وجرى في أمكنة أخرى تعديل بسيط على الصياغة، بينما اعتمدت المقدمة اللاحقة بوضوح على الدرر السابقة (بل ويمكن رؤيتها كتهذيب لها). وفي نقطة ما في المقدمة الثانية عشرة يُبرز إشارته إلى الدرر بصورة صريحة، ويقول إن بإمكان القارئ الرجوع إلى مناقشته هناك.

بعد هذا القول، فإن غرض "الدرة النجفية" حول الاختلاف بين الإخباريين والأصوليين هو غرض متميز تماماً عن ذلك الذي للمقدمة الثانية عشرة. فالبحراني يقدّم في المقدمة تلخيصاً لروايته المنتظمة عن نظريته الفقهية. وهذه النظرية الفقهية

هي التي استخدمها في قسم "الفروع" من كتابه الحقائق الناضرة. كما أنها - وهي التي لخصها في المقدمة الحادية عشرة السابقة - رواية إخبارية في لهجتها وجوهرها بصورة لا يمكن إنكارها أو نفيها. وتجنبه ذكر تسمية الإخبارية في مجمل الكتاب، على الرغم من الحكم المطلق على نظريته بأنها نسخة واضحة من الفقه الإخباري، يُعدُّ شيئاً مثيراً للفضول بصورة مبدئية على الأقل. أحد التفسيرات الممكنة لهذا الأمر هو نيته المسالمة في المقدمات عموماً، وهي التي ظهرت صراحةً في المقدمة الثانية عشرة. فالضرر الذي تسبب به النزاع الإخباري - الأصولي يجب وضعه جانباً، بينما يجب ألا يقود النزاع بين المذهبين، ولو كان حقيقياً، إلى توترات داخلية ضمن الأمة. وموقفه من نقاط الاختلاف الثلاث كلها، كما وصفه في المقدمة ولخصه في المقدمات الأولى، هو موقف إخباري. غير أن دفاعه العاطفي عن الموقف الإخباري لا يبرر، من وجهة نظره، تسمية المجتهدين - الأصوليين بالكفار.

ويتبين ذلك مع غرض البحراني في الدور النقضية الأقدم. فالهدف هنا أكثر تحديداً - إنه ينتقد مؤلفاً إخبارياً مخصصاً هو عبد الله السماهيجي (ت. ١١٣٥ / ١٧٢٢) بسبب إثارته النزاع بين الإخباريين والأصوليين عن طريق تدوين لائحة بثلاثة وأربعين اختلافاً بين المذهبين.^{١٨} ويمكن العثور على هذه اللائحة في كتاب السماهيجي منية الممارسين، حيث أصبحت لائحة قطعية للاختلافات قام إخباريون وأصوليون لاحقون بتكرار سردها بأسلوب ممل. ورغب علماء من المذهبين في تكرار القول ببطلان وجهة النظر المعارضة، وكانت قائمة السماهيجي بالاختلافات (التي بلغت أربعين اختلافاً أحياناً، وثلاثة وأربعين في أحيان أخرى)^{١٩} أداة قيمة في هذا الجدل المتبادل. ولهذا السبب شعر البحراني بالحاجة لكشف لائحة السماهيجي على حقيقتها، حتى ولو كان هو نفسه مناصراً لنظرية فقهية كانت إخبارية في أساسها. فأقدم في كتابه الدور على انتقاء ثمانية اختلافات مفترضة بين المذاهب وشرح كيف أن تدقيقاً وثيقاً سيجعل نقاط الاختلاف تنهاوى الواحدة تلو الأخرى. وجادل بأن السماهيجي قام بمضاعفة الاختلافات بين الإخباريين والأصوليين بهدف التأكيد على الاختلافات بين المذاهب. وقد شجع ذلك، بدوره، قيام نزاعات مهلكة. ولذلك فإن مضاعفة

الاختلافات ليست سوى "هدر للجبر" ولا "تحقق أي هدف".^{٢٠}

بهذا الهدف المميز تماماً ليس من المدهش أنّ المواد الموجودة في الدرر قد خضعت لشيء من إعادة التنظيم والترتيب عندما تمّ تمثيلها في كتاب الحدائق، لكن يجب ألا يثير ذلك اهتمامنا هنا.^{٢١} فالقسم المترجم أدناه مُقسّم إلى ترتيبات تمهيدية ("تمهيد" في الترجمة أدناه)، وقسمين متفرعين (في الترجمة أدناه، ٥: مقدمة و ١-٨: نقاط الاختلاف بين الإخباريين والمجتهدين على التوالي) وبعض الملاحظات الختامية (٩: استنتاجات)، ويضم القسمان المتفرعان الجزء الأكبر من مادة الكتاب. وقد لُخص البحراني في القسم الفرعي الأول، ولأول مرة، المادة التي سيعيد تشكيلها في المقدمة الثانية عشرة من كتاب الحدائق الناضرة. فأوجز الأسباب التي تدفع إلى التخفيف من النزاع، وهي الأسباب التي أعيدت صياغتها كلمة كلمة تقريباً في المقدمة الثانية عشرة (الأقسام ١-٢-٠، ٢-٢-٠، ٣-٠-٠ في الترجمة أدناه). كما أنه يلوم الأسترابادي على الطيعة المرة للنزاع (٣-٢-٢) ويدافع عن العلامة الحلبي (٣-٣). وعلى الرغم من انتقاده الخاص للحلي في مكان آخر في كتاب الحدائق (وحتى ضمن الدرر بالفعل)، إلا أن البحراني يحتفي هنا بإنجازات الحلبي من جهة التبخر العلمي واستخدام الأمة. ولذلك لم يكن لاثقاً من جانب الأسترابادي أن يسيء إليه بهذه الطريقة.

أما القسم الفرعي الثاني (القسم من ١ إلى ٨ ولعله كان أكثر أهمية لأن قسماً ضئيلاً منه أعيد استخدامه ضمن الكتاب الأشهر الحدائق الناضرة، [١-١ إلى ١-٢-١]، [٢-٢-٠ إلى ٢-٢-٢]، ولو أن أقساماً كبيرة من النص جرى حذفها أثناء تمثيلها في المقدمة الثانية عشرة). ويتألف القسم الفرعي هذا من استشهادات (أو شبه استشهادات) من كتاب السماهيجي تتعلق بوصف الاختلاف بين المذهبين متبوعاً بـ "رَدّ" البحراني عليها. ونجد أن "الرَدّ" قد تضمّن حلاً للاختلاف، أو أنه يسقط في اختلاف سابق، أو أنه جرى قبوله كنتيجة طبيعية للجدل العلمي. وغالباً ما يكون التمثيل ناقصاً، مفترضاً معرفة الجمهور بتفاصيل النزاع الموصوف في كتاب السماهيجي منية الممارسين، ولذلك من الملائم وضع النزاعات التي ذكرها البحراني ضمن سياقها بإيجاز.

تعليق على الاختلافات التي أدرجها البحراني بين الإخباريين والأصوليين

[١] الاختلاف حول عدد مصادر الفقه

يُقرُّ البحراني بوجود اختلاف هام بين المذهبيين، حيث يجادل المجتهدون من أجل الإجماع والدليل العقلي. غير أن أنصار المذهبين يختلفون فيما بينهم أيضاً. فبعض الإخباريين لا يقبلون بالقرآن كمصدر فقهي، ومعظم المجتهدين يقترحون مثل هذه الشروط المقيدة لاستخدام الإجماع والدليل العقلي بحيث فقدت الصلة بالموضوع من ناحية عملية. فالدليل العقلي قد فُسر على أنه يتكون من مبدئين - "افتراض السماح الأصلي" أو "البراءة الأصلية"، و"افتراض الاستمرارية" أو "استصحاب الحال". الأول هو "المبدأ العملي" (أي أحد الأصول العملية) بحيث عندما لا يكون ثمة دليل محدد يشرح بأن فعل ما يصنّف فقهيّاً على أنه حرام أو حلال، فيجب اعتبار ذلك الفعل مسموحاً. أما الأخير فهو مفهوم يرى أن تصنيفاً فقهيّاً قائماً يجب افتراض استمرارية صلاحيته حتى يتوفر دليل معين يوجب تغيير ذلك التصنيف. وكلا المبدئين كانا موضع خلاف فيما بين المجتهدين - الأصوليين.

[٢] التقسيم الثلاثي / الثنائي الأبعاد للتقييمات

بينما يقبل الإخباريون بوجود بعض الأفعال التي لا تقبل التصنيف في نهاية الأمر، لأنها لم يرد لها ذكر في النصوص المنزلة، فإن المجتهدين - الأصوليين يجادلون بأن الأفعال التي لم تُذكر في النصوص تعتبر مسموحة. ومرة أخرى يشير البحراني إلى أن بعض الإخباريين دعوا إلى الموقف الأصولي ذاك، ومن هنا فلا تعتبر هذه النقطة نقطة اختلاف بين المذهبين. يضاف إلى ذلك أن هذا الخلاف هو، في الواقع، خلاف حول "افتراض السماح الأصلي" أو "البراءة الأصلية"، ولذلك فهو تكرر لخلاف لخصناه في البند [١] أعلاه.

[٣] الطبيعة الإلزامية للاجتهاد

كانت تلك نقطة السماهيحي الأولى، وربما كانت العنصر المركزي في الخلاف الإخباري - الأصولي، حيث جرى تعريف الإخباريين عبر رفضهم للاجتهاد. وهنا يحاول البحراني أن يقلل من أهمية هذا الانقسام بالقول إنه مجرد مسألة مصطلحات. وقد لا يُطلق الإخباريون على علمائهم تسمية مجتهد، وقد لا يصفون ما يفعلونه بأنه اجتهاد، إلا أنهم مستمرون في دعوتهم إلى طبقة من العلماء المسؤولين عن شرح النصوص للعامة من السكان. ويجادل البحراني بأن اشتقاق الأحكام الفقهية من المصادر ليس بالعملية البسيطة - وهذه هي الحالة التي تبين ما إذا كان العالم الذي يحاول فعل ذلك مجتهداً أم إخبارياً. والاختلاف بالنسبة للبحراني لا يدور حول الاجتهاد، ولكن حول ما إذا كان العالم الذي يتطلع إليه الناس طلباً لهداية فقهية يعتمد على القرآن والسنة النبوية والإمامية أم أنه يستخدم الإجماع والدليل العقلي في اشتقاقاته الفقهية. والخلاصة أن هذا الاختلاف يسقط في الحقيقة في الخلاف رقم [١] الوارد أعلاه.

[٤] درجة قبول الأحكام المبنية على رأي (ظن) المجتهد

الظن هو الرأي الذي يستخدمه المجتهد وهو يسعى (بجتهاد) للوصول إلى حكم فقهي. ولذلك فإن النزاع يهتم هنا بما إذا كانت نتائج جهود المجتهد تشكل أساساً مقبولة لأفعال المؤمن. ويزعم الإخباريون أنهم يتصرفون على أساس من "يقين" و"علم" بحث، وليس "ظن". أما استجابة البحراني لهذا الأمر هنا فهي ليست منظمة إلى حد ما. فهو يخلط استجابته للاختلاف بوصفه للخلاف (أي أن ثمة عناصر من استجابته في [٤-١] يجب أن تكون في الحقيقة في [٤-٢] "جوابه"). لكن ليس من الصعب رسم حدود موقفه. فالإخباريون يعتبرون أنهم يبنون أحكامهم على اليقين وليس مجرد الظن، غير أن ما يعتبرونه يقيناً هو اليقين "العرفي"، أو المعتاد - أي ليس يقيناً بالصورة التي ينبع فيها من برهان رياضي أو منطقي، ولكنه يقين يمكن أن يكون أساساً للفعل. ويمكن أن تكون له تناقضات وليس "بالمطلق". والمعنى المضمّن

هنا هو أن الاختلاف هو اختلاف مصطلحات محض. أي إن اليقين العرفي يمكن أن يتناقض، كما هو الحال مع ظن المجتهد، ولذلك فهي ليست اختلافات بالصورة التي يرسمها السماهيجي. والحقيقة أن أفضل وضع لها هو حصرها معاً، ثم مقابلتها بالعلم المطلق الذي لا يمكن مناقضته.

[٥] و[٦] تصنيف الأحاديث المروية عن الأئمة

لقد ردَّ البحراني ردّاً مشتركاً على هاتين النقطتين. غير أنه لم يستطع مقاومة التعليق الجانبي عندما كان يصف النقطة [٥]، فيقول إن منظومة تصنيف المجتهد - الأصولي الرباعية الوجوه للروايات هي منظومة مصطلحية، بينما تقوم المنظومة الإخبارية الثنائية الوجوه "على أساس من المعنى". فالنزاع يتعلق هنا بكيفية وصول المرء إلى المعرفة، ولذلك فهو يتبع أقوال الإمام. ويجادل الإخباريون بأن الوصول إلى معرفتها يكون عبر الروايات المدونة لأقوالهم وأعمالهم (أو أخبارهم). ولا يختلف الأصوليون في ذلك، ولكنهم أكثر تشككاً فقط بخصوص موثوقية هذه الأخبار. من هنا كان اعتمادهم على أربع فئات من الأخبار ذات مستويات مختلفة من الموثوقية، أو ربما، بدقة أكبر، أربع فئات بمستويات مختلفة من الاستخدام كبراهين فقهية: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف. بينما يقدم الإخباريون، من جهة أخرى، منظومة بسيطة من وجهين (صحيح وضعيف). وموقف البحراني هو أن التمييز الحقيقي يكون بين الأخبار التي يمكن استخدامها كدليل والبراهين التي لا يمكن أن تكون كذلك - أي إن موقفه هو موقف إخباري بصورة أساسية. فهو يرفض المصطلحات الرباعية الوجوه باعتبارها بدعة للعلامة المحلي. ومما يثير الانتباه هو مجادلته بأنه إذا ما أراد المجتهدون أن يكونوا مجتهدين صادقين ويتبعوا طريق المجتهدين القدماء فعليهم، عندئذ، رفض نظام التصنيف الرباعي الوجوه لأنه جاء اختراعاً من مجتهد لاحق (أي المحلي). ومرة أخرى، فإن الاختلافات بين المجتهدين تعني أن ذلك لا يمكن أن يكون نقطة اختلاف بين المذهبين. وبمتابعته هذا الخط من المجادلة يقول البحراني إنه حتى في حال تأييد عالم مجتهد للتصنيف الرباعي الوجوه للأحاديث فإننا نجد، عندما ننظر إلى الفقه العملي لهذا العالم (أي إلى أعماله في مجال فروع الفقه)، أنه يوافق من ناحية

فعلية على منظومة التصنيف الإخبارية الثنائية الوجوه. إن لائحة الإجراءات المتعلقة بالحديث الواردة في [٦-٢-٢] سوف تؤدي إلى خبر يعتبر غير صحيح أو ضعيف، ومع ذلك فإننا نجد مجتهدين يستخدمونها دائماً في كتبهم الخاصة بفروع الفقه. إن استخدام ذلك كنقطة اختلاف بين المذهبين هو، مرة أخرى، بلا جدوى.

[٧] التقسيم الثنائي الوجوه للأمة

كما هو معلوم جيداً، فقد قسّم المجتهدون - الأصوليون الأمة إلى مجتهدين ومقلّدين (حيث أن الأخيرين تابعون للسابقين). وقد نقض الإخباريون هذا التمييز ورفعوا شعار أن الأمة ككل هي من المقلّدين للإمام وليس للمجتهد. ويوضح البحراني أنه قد سبق له معالجة هذه المسألة في البند [٣] أعلاه (وهو الذي يقع فعلياً، بدوره، في البند [١]). وما هو مثير للاهتمام في تعليق إضافي هنا [٧-٢-٣] هو وجهة نظر البحراني بأن الأمة عندما تقلّد العالم فإنها تقلّد رأي ذلك العالم كما هو تجاه الفقه، سواء أكان ذلك العالم إخبارياً أم مجتهداً. وبكلمات أخرى، فإن البحراني يعتبر أنّ من الممكن تماماً لعالمين إخباريين أن يختلفا بخصوص معنى خبر ما (وهو ما يواجهه المرء مرات كثيرة، حسب قوله). والمضمون هنا هو أن هذا الأمر لا يختلف عن زعم المجتهدين بأنهم قد يختلفون حول قضية فقهية محددة (أي أن ثمة "اختلافاً" في الرأي موجود)، ومع ذلك فليس هذا الأمر إشكالياً باعتبار أن المجتهد مكلف "ببذل أقصى ما عنده على أساس من الدليل المتوفر"، وليس بإيجاد الجواب الصحيح.

[٨] ما يجوز من الاجتهاد وما لا يجوز خلال فترة الغيبة

لا يرى الإخباريون، كما هو متوقع، أن الاجتهاد مسموح به خلال فترة حضور الإمام ولا في غيبته. أما المجتهدون - الأصوليون فيرون ذلك. ويقول البحراني، من البداية، إن هذا الاختلاف يقع أولاً في الاختلاف الثالث ([٣]) الموصوف أعلاه، ومن ثم، بالنتيجة، في الاختلاف الأول ([١]). وثمة حاجة قليلة للافتراض بأن ذلك يُشكّل نقطة اختلاف أخرى بين المذهبين. ويجادل البحراني بأن ثمة إشكالية أخرى مع ما

يقدمه السماهيجي هي حصره معنى عبارة اجتهاد بتبني آراء ليست مبنية على كتاب أو مثال (أي القرآن والسنة [٨-٢-٣]). والواقع، برأي البحراني، هو أن بإمكان المرء العودة إلى المعنى الصحيح للاجتهاد (بذل الجهد في تحصيل الأحكام من المصادر الفقهية) والقول بأن الإخباريين والمجتهدين كليهما منغمسان في الاجتهاد. وهم يختلفون حول العناصر المكونة للمصادر الفقهية (أي النقطة [١] أعلاه). وحتى إذا ما قبل المجتهدون بعناصر ليست مقبولة عند الإخباريين، فإن المرء يرى المجتهدين، في الحقيقة، وطبقاً للبحراني، وقد تخلوا عن نظريتهم الفقهية أثناء ممارستهم فقههم القائم بذاته، ولذلك فإن المجتهدين يقلّدون الإخباريين في الحقيقة أيضاً. يُضاف إلى ذلك أنّ إعمال النظر من قبل المجتهدين في بعض المناسبات عن طريق استخدام الأدلة العقلية يؤدي إلى ذات حكم الإخباريين الذين يتبعون القرآن والسنة، لأن العقل والشرع متوافقان بالنتيجة.

إن موقف البحراني النهائي، كما وضعه في تحليله لما سُمّي بالاختلافات بين الإخباريين والأصوليين، هو أن ثمة خلافاً حقيقياً هنا، وأنه يتعلق بمكونات المصادر الفقهية التي منها يمكن استخراج الأدلة الفقهية، ويمكن بعدها استعمالها في اشتقاق الأحكام الفقهية. فمن جهة هناك أولئك الذين يأخذون أحكامهم الفقهية من القرآن والسنة فقط، وهناك، من جهة أخرى، أولئك الذين يضيفون على هذين المصدرين مصدرين آخرين هما الإجماع والدليل العقلي. أما النقطة الحاسمة بالنسبة للبحراني هنا فهي أن ثمة مجتهدين يأخذون أحكامهم من القرآن والسنة وحدهما ويقيدون استخدام الإجماع والدليل العقلي بحيث يصبح استخدامهما كأدلة بلا جدوى. وجميع عناصر الخلاف الأخرى تجري بالنتيجة من نقطة الاختلاف تلك وحدها، وهي ليست نقطة اختلاف بين الإخباريين والمجتهدين وإنما بين الإخباريين وبعض المجتهدين، من جهة، وبقية المجتهدين، من جهة أخرى. وحتى عندما يتحقق تحديد الطبيعة الأساسية لهذا الاختلاف نجد البحراني يجادل بأن الخلاف هنا ليس بواحد يجب أن يقسم الأمة، وإنما يجب أن يشكل، بدلاً من ذلك، أحد "المسائل الخلافية" منذ البداية، والتي لم تتسبب في الماضي بشق في الأمة. فالمجادلات يجب تناولها، والمواقف الخاطئة يجب أن تُعرض كما هي، لكن من الواجب ألا يؤدي ذلك إلى

تفكك الشيعة (وبالتالي إضعافهم).

خلاصة

يحصل المرء من هذه الفقرة على مشهد لتطور البحراني الفقهي الذي بلغ ذروته في مقدماته لكتابه الحقائق الناضرة. والمقدمات هي المكان الوحيد الذي يعرض فيه البحراني فقهه بتفصيل منظم، وهي، بكل وضوح، نقطة النهاية في عملية التطور التي واجهته وهو يتحول من إخباري متحمس إلى شخص مستعد لتقبل بعض الفرضيات الأساسية للمجتهدين - الأصوليين ثم العودة إلى إخبارية مؤكدة. وتبقى دقة تقييم البحراني المشتهر كإخباري^{١٢} "معتدل" مشروطة بالمرحلة التي تم فيها التقييم. فيبدو أن الفترة المبكرة من حياته شهدت، وفقاً لرواياته الخاصة، كإخباري انخرط خلالها في مجادلات عنيفة ضد المجتهدين، والأطلاع على كتابه المسائل الشيرازية قد يؤكد هذا التقييم الذاتي. ثم إن "الفترة الوسطى"، التي خلالها كتب النص الوارد أدناه، شهدت وهو يُدين اللهجة المريرة للخلاف الذي ابتدأه الأسترابادي. غير أن ما لم يفعله هو التخلي عن فكرة أن الإخباريين كانوا قد تواجّدوا طوال فترة التاريخ الإمامي، وهي نقطة أنكرها معظم الأصوليين في محاولاتهم لتصوير الإخباريين كمبتكرين. وهذا الزعم يجعل مقارنته تبدو تطوراً، وليست خروجاً عن التقليد الإخباري الذي ابتدأه الأسترابادي وتمّ التمسك به طوال الفترة الصفوية.

غير أن البحراني حاول دمج بعض عناصر الفكر المجتهد - الأصولي في الإخبارية المُعاد تشكيلها خلال هذه المرحلة المتوسطة. لكنه عاد ورفض هذه العناصر في صياغته النهائية الواردة في مقدمات كتابه الحقائق الناضرة. ونستطيع تقديم مثالين حول هذه الخاصية: الأول هو أن من غير المعتاد بالنسبة لإخباري تبني موقف جرى تلخيصه في القسم [٧]، حيث يرى أن العلماء الإخباريين الذين يتبعون فقهاً إخبارياً صحيح التشكيل قد يخرجون بآراء مختلفة، وهذا ما لم يُقرّ في المقدمات وسيكون من الصعب رؤية كيفية ملاءمته ضمن النظام الفقهي الذي تمّ تلخيصه هناك، وقد يستنتج المرء بأن البحراني كان يجرب فكرة رفضها بالنتيجة في صياغته النهائية. والثاني، وهو الأكثر صراحةً، هو أن البحراني يجادل، عند نقطة محددة [٨-٢-٢]

في الفقرة المترجمة أدناه، ضد الفكرة الإخبارية القائلة إن أي اختلاف في الرأي إنما يعود إلى اختلاف في الأخبار نفسها وليس نتيجة محتومة للمشاركة الإنسانية في العملية التفسيرية. ثم يقول البحراني، وهو يجادل ضد ذلك، إن الاختلاف بين الإخباريين يمكن أن يعود أيضاً إلى "فهم مختلف" للأخبار. ويجري بعد ذلك الربط بين النقطتين؛ فكلاهما تمثلان قبولاً من جانب البحراني بالاختلاف بين علماء الشيعة. وكما أشرت في مكان آخر، فإن نظريته الفقهية تهدف بكاملها إلى خفض، إن لم يكن إزالة، الاختلافات بين النخبة من العلماء. ويتحقق ذلك عبر آيتين: (١) استخدام مجموعة معقدة من الأدوات التأويلية التي تأتي باليقين فيما يتعلق بمعنى الأخبار، و(٢) الترويج للمبدأ القائل بأنه يجب على العالم تحديد واتباع منهج العمل الأحوط من بين تلك التي حظرتها الأخبار عندما تبدو وكأنها في تناقض. إن مثل هذا النظام المصمم لأن يولد في المكلف (أو المؤمن) اليقين بأن العمل الذي يمارسه يحقق ما يطلبه الله في الشريعة، في بعض الأحيان قد يتجاوز ذلك المطلوب، لكن المغالاة العرضية في ممارسة الطقوس قد تكون، في نظر البحراني، ثمناً ضئيلاً ندفعه لضمان طاعة كاملة للشريعة. ونجد أن من الصعب، حتى في هذه الصورة الإجمالية الصغيرة، رؤية كيف تمكن حتى عنصر أولي من الاختلاف من الدخول في نظام البحراني. والفقرة التالية تقدم، إذاً، مادة خلفية إضافية تساعد في فهم النظرية اللاحقة والأهم لهذا المفكر الهام من المذهب الشيعي الإخباري.

ملحق

الدرة النجفية: في المحاكمة بين الإخباريين والمجتهدين وجميعهم على الاتفاق في الدين^{٢٣}

تأليف: يوسف بن أحمد البحراني

[تمهيد]

إعلم - أيديك الله عز وجل بقوته - أن أسئلة التلاميذ المتعلقة بالاختلاف بين المجتهدين والإخباريين أصبحت كثيرة. والمجيبون [عن هذه الأسئلة] ضاعفوا الاختلافات حول هذه المسألة حتى عدّد شيخنا، المحدث الموثوق، الشيخ عبد الله بن الحاج صالح البحراني^{٢٤} (قدس الله سرّه)، وهو إخباري مدقق وراسخ الإيمان، ثلاثة وأربعين منها.^{٢٥}

[٥: مقدمة]

[١-٥] كنت في البداية واحداً من أولئك الذين ارتحلوا على تلك الدرب، وشاركت في الكثير من المنازعات مع أقران من المجتهدين المعاصرين. وكنت قد كتبت كتاباً باسم المسائل الشيرازية. [وهو يتضمن] مناقشة مستفيضة تناولت حزمة من النقاشات التوضيحية وعدداً كافياً من الأخبار [أو الأحاديث]، وكلها تتصل بهذا [الموضوع] وتؤيد ما بدأناه هنا.^{٢٦}

[٢٠] إلا أن الأمر أصبح واضحاً بالنسبة لي - بعد الاهتمام بحقيقة المسألة،

وبعد معاناة آراء مختلف المجموعات التي ذكرها العلماء العارفون - بأن ذلك الباب يجب أن يُغلق، ويجب إسدال الحجاب والستارة التي تغطيه. [لقد شعرت بذلك] حتى على الرغم من قيام الناس من ذوي الاستحقاق العظيم بافتتاح [المجادلة] حول هذا الموضوع والتوسع في مجالات النقاش والاتفاق [بين الأطراف].

[١-٢-٠] أولاً: أذى [الخلاف] إلى افتراء وبهتان بين علماء المجموعتين، و[إلى شعور] بالاحتقار بين العقول العظيمة من الطرفين. فتوجه علماء كل مجموعة بالإهانة والازدراء إلى علماء المجموعة الأخرى. وانجر [الخلاف] في بعض المناسبات إلى مسائل تتعلق بالدين نفسه كان يُحتفظ بها عادةً لمعارضين متصليين - كذلك التي تخص إدانة الشيعة [لأهل السنة] بسبب تقسيمهم دينهم ومذاهبهم إلى أربعة مذاهب، وكذلك الطريقة التي يسلكها زعماء كل مذهب من المذاهب الأربعة في إدانة بعضهم بعضاً.

[٢-٢-٠] ثانياً: وبعد التأمل بشعور عميق بالعدالة وتجنب طريقة المغالاة والانحراف، [استنتجت أن] معظم، أو بالأحرى كل، ما يعتبرونه^{١٧} عناصر تقسيم بين [المذهبيين] وما يبنونه كعناصر تمييز بين المجموعتين لا يستدعي، في الحقيقة، أي تقسيم. وسأوضح لكم ذلك فيما يلي، مع الشرح بحيث يكون التوضيح من النوع الذي يتوق إليه أهل الترتيب والفهم السليم.

[٣-٠] كانت الفترة المبكرة مليئة بالمحدثين^{١٨} والمجتهدين. غير أن أحداً لم يُثر صخب هذا الاختلاف، ولم يُقدم أحد منهم على تحقير الآخر بوصفه بهذه التعابير، حتى على الرغم من اختلافهم بعضهم مع بعض حول تفاصيل المسائل، وكذلك حول أولويات الدلائل [الفقهية]، بالصورة التي استخدمها علماء كل مجموعة في تنفيذ أفعالهم، ويواصلون استخدامهم لها جيلاً بعد جيل. أما [الموقف] الأكثر ملاءمة وتناسباً مع موقف أهل الإيمان في تلك الأيام، والموقف الأقوى والأنسب المتعلق بهذا الموضوع، فكان، كما قيل:

أن علماء الفرقة الصحيحة وأهل الخبرة بالشرعية الصادقة (رفع الله عز وجل درجاتهم إلى أعلى عليين، وجعلهم من أهل الرفعة من أولهم إلى آخرهم) لم يتصرفوا

إلا بما يتفق مع مذهب الأئمة المعصومين وطريقتهم، ومع ما وضحه [الأئمة] لهم [أي للعلماء].

إن رفعة مقامهم، وروعة براهينهم، وتقواهم، وصلاحهم المشهور، أو الذي لا جدال في تناقله على مرّ الأيام والعصور، إن جميع هذه [الصفات] منعتهم من الانحراف عن الطريق الموثوق والمنهج القويم. ربما كان بعضهم، سواء أكانوا إخباريين أم مجتهدين، قد انحرف عن هذا الطريق من باب الجهل أو الافتراض أو قلة المعرفة أو ندرة الفهم المتعلق ببعض القضايا، أو حتى لأسباب أخرى مشابهة. غير أن ذلك لم يؤدّ إلى تبادل الإساءات أو الطعون المتعلقة بمبدأ الاجتهاد. فكانت جميع المسائل، التي قدّموها كنقاط تقسيم، من هذا النوع - سواء أكانت قضايا توفرت حولها خيارات مختلفة، وتنازعت حولها الآراء والأفكار في الماضي، أو أن وجهة النظر تلك خرجت بسبب يعود إلى أحد الأسباب السابق ذكرها أو ما يشبهها - وهو ما سيتم توضيحه لك إن شاء الله.

[٤-٠] تعرفون أن جميع المجتهدين والإخباريين يختلفون حول مسائل متنوعة، وربما اختلف أحدهم مع [جماعته] بالفعل، لكن ذلك لم يؤدّ إلى تبادل الإساءات والطعون. وكان الصدوق^{٢٩} شيخ الإخباريين (رحمه الله عز وجل)، يميل باتجاه مجموعة ذات آراء غريبة لم يكن ليتفق معها المجتهدون ولا الإخباريون، لكن ذلك لم يؤدّ إلى الإساءة إليه، ولا إلى أي هجوم على علمه أو مكانته العظيمة.

[٥-٠] إن صخب هذا الاختلاف وضجة هذا الانحراف لم تظهر إلا منذ زمن مؤلف كتاب الفوائد المدنية^{٣٠} (باركه الله تعالى وعوّضه برحمته الواسعة). فقد أطلق العنان للسان في الإساءة إلى أقرانه. وقد ذهب شوطاً بعيداً في ذلك وضاعف من تجاوزاته التي لم تكن مناسبة لعالم كبير في مثل مقامه. وحتى لو كان محقاً في بعض المسائل المذكورة في ذلك الكتاب، إلا أن الأمر كان يجب ألا يذهب أبعد من حدود المسائل التي ذكرناها، والتي كان حولها اختلافات في الآراء [مقبولة]. غير أنها ضُمت إلى ما سميناه "المقاربات المختلفة". ومنهج العمل الأكثر ملاءمة لمثل هذا الأمر يشبه منهج ذلك الذي يريد حمل [أولئك العلماء] في هودج ناقةٍ مكوّنٍ من سلوك

وحكمة مناسبين، حتى ولو لم يجد ضمن جدلهم شيئاً ربما يكون قد حال دون انحذارهم إلى درك من الشناعة والفظاعة.

[٦٠-٦] إن ذلك لأنهم (رضي الله عنهم) [أي المجتهدون] لم يتوقفوا أبداً عن بذل الجهد للتمسك بالدين وإحياء طريقة سيد المرسلين [أي النبي محمد]. وهذا يصح بالنسبة لآية الله العلامة^{٢١} خصوصاً، وهو الذي ذهب فيه [الأسترابادي] شوطاً بعيداً من الإساءة والتشنيع. وفرض [العلامة] براهين ومجادلات لا خلاف فيها على علماء الأعداء وأولئك المعاندين [أي أهل السنة] بلغ أثرها بحيث أن أعداداً كبيرة من هؤلاء عادوا بفضلهم إلى حظيرة النجاة، ودخل الجميع في هذا الدين العظيم، الكبير منهم والصغير، والغني والفقير. وكتب كتباً سبرت أغوار البحث وتعقيدات الاستقصاء؛ بحيث لم يتبق لمن يأتي بعده سوى جمع الدرر التي نثرها، ولم يعد باستطاعة [أي شخص أتى بعده] سوى البناء على ما فاض من بحره. لقد تمتع بمهارات كانت أعظم من تلك التي [للأسترابادي] وللعلماء الآخرين من الفرقة الناجية. ومن هنا فقد استحق الثناء الجميل والتقدير والتبجيل العظيمين، وليس الإدانة والالتهام بتدمير الدين الذي تجرأ قلم [الأسترابادي] على تسطيره ضده [قدس سره] وضد مجتهدين آخرين.

[٧٠-٧] عندما تعلم ذلك اعلم أيضاً إذا أن الاختلافات التي أشار إليها شيخنا الحكيم أعلاه^{٢٢}، والتعدادات والتقسيمات التي استفاد فيها، إنما هي في قسم كبير منها - بل وفي معظمها بالأحرى - إسهاب بلا جدوى وتكرار بلا طائل. وسنعمل، في عرضنا هنا لهذا الزعم، على ذكر ما هو أساسي فقط بالنسبة إليهم، وما هو أوثق صلة بما قاله صراحة هو والآخرون.

[٨-١: نقاط الخلاف بين الإخباريين والمجتهدين]

ثمة نقاط مختلفة [من الخلاف بين الإخباريين والمجتهدين]:

[١١-١] أولاً: بالنسبة للمجتهدين ثمة أربعة دلائل [للفقه]: الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي.^{٢٣} أما بالنسبة للإخباريين فهناك الكتاب والسنة فقط. وبعضهم يقصر ذلك على السنة وحدها اعتماداً على الرأي القائل بأنه لا يمكن للكتاب

أن يُفسَّر أو يُشكَّل أساساً للعمل إلا عندما يتوفر تفسير له من قبل أهل البيت (رضوان الله عليهم). وهذه هي أكثر نقاط الخلاف المختلفة صلةً بالموضوع.
[١-٢] الجواب:

[١-٢-١] من الواضح أن المجتهدين قد أضافوا الإجماع ليكون أحد الأدلة العقلية في الكتب الخاصة بالنظرية الفقهية، وربما جعلوه يحتل موقع الأولية [على الأدلة الأخرى] في كتبهم المتعلقة [بالفقه] التطبيقي. لكن فيما يتعلق بمجالات التحقق والمناقشة الخاصة بهذه المسائل فإن أكثر علمائهم فطنة وخبرة يختلفون بعنف حول ما إذا كان الإجماع السابق الذكر قد حدث فعلاً [أم لا]. وهم يشاركون في هجوم لا ذع يستهدفه ويتخذون مواقف معارضة تخلو من أي فرصة للتصالح. وهذا الأمر واضح لأي شخص يدرس مؤلفاتهم الخاصة بالفقه التطبيقي، من مثل المَكْرُم، والطرق، والمدارك، والذكر، والكنز للعالم الكبير خراساني، وغيرها [من الأعمال].^{٢٤} وهذه، بحمد الله، واضحة لكل من يعود إلى الكتب السابقة الذكر ويراجعها. غير أن المسائل التي وُجِدَ زعمٌ بثبوت إجماع حولها في ذلك الوقت فكانت [في الحقيقة] مسائل خلافية بين العلماء - سواء أكانوا مجتهدين أم إخباريين. ولذلك ليس من المناسب أن تصبح تلك النقطة نقطة [خلاف] في هذه المسألة.

[٢-٢-١] الأمر الثاني يتعلق بالدليل العقلي الذي يُفسَّر بأنه فرضيات من السماح والاستمرارية الأساسية.^{٢٥} فثمة خلاف بين المجتهدين بخصوص قوته التجريبية، وهو ما نجده في أكثر من مكان [في كتاباتهم]. غير أن أصحاب الخبرة من بينهم يرفضونه. وكان محقق^{٢٦} في مقدمة كتابه المَكْرُم والخبير الشيخ حسن في كتابه المعالم^{٢٧} و[علماء] آخرون في [أماكن] أخرى قد وصفوا مبادئ السماح والاستمرارية الأساسية بطريقة تمنع المرء من الاعتراض بأي شكل كان على [وصفهم] لهذه المسألة. وسمح بعضهم، كسيد السند في كتابه المدارك^{٢٨}، بالعمل على أساس من مبدأ السماح الأساسي، لكنه منع العمل على أساس من مبدأ الاستمرارية. وسنقدم لكم كل ما يثبت هذا الموقف من هذا الموضوع. وكانت هذه المسألة في ذلك الوقت واحدة من مسائل الخلاف بين العلماء، ولذلك ليس

من المناسب أن تصبح نقطة [خلاف] في هذه المسألة أيضاً - وهذا أمر واضح لأولئك الذين يفهمون.

[١-٢] ثانياً، بالنسبة للإخباريين، الأشياء من ثلاثة أنواع: المسموح بوضوح، والممنوع بوضوح، وتلك التي بينهما من غير وضوح. أما بالنسبة للمجتهدين فلا يوجد سوى النوعين الأولين.

[٢-٢] الجواب: لدينا هنا [نقاط مختلفة يجب أن نشير إليها]:

[١-٢-٢] أولها: أن اختلاف الرأي هذا يقوم على المسموحية، أو فقدانها، بالعمل على أساس من مبدأ السماح الأساسي. وستكون الأشياء بالنسبة لمن يعتمد [هذا المبدأ] ويؤيده، إما مسموحة أو ممنوعة. فبالنسبة لمن يمنعها فإن الموقع القائم على [التقسيم] الثلاثي الوجوه ستكون له الأولوية. ولذلك تقوم هذه المسألة بمجرد الإشارة إلى [المسألة] الأولى، ولا تتعدى كونها توسعاً في أرقام [الخلافات]، وهذا في الخبر.

[٢-٢-٢] وثانيها: وكما سبق تقديمه في القسم المتعلق بمسألة مبدأ السماح الأساسي، فإنه وجهة نظر شيخ الفرقة الصحيحة وقائد الأمة المهدية، الشيخ [الطوسي]^{٣٩}، ومعلمه، المفيد.^{٤٠} كما سبق لنا تقديم الاقتباس من كتاب [الطوسي] عدة الأصول^{٤١}، وأن [وجهة نظره] كانت التقسيم الثلاثي الوجوه - بالصورة التي نسبت فيها الأمور إلى الإخباريين تماماً. لكن هاتين الشخصيتين العظيمتين تشكلان عمودين من أعمدة المجتهدين. ومثلهما، فإن محققاً قد اعتنق الرأي ذاته في كتابه المَكْرَم. غير أن ذلك الرأي لم يكن فريداً بالنسبة للإخباريين في تلك الفترة. ويأتي ما قاله الصدوق في كتابه الاعتقادات صريحاً، وفي الفقيه واضحاً^{٤٢}. [وموقعه هو] ما وُصِفَ بـ "الموقع الثنائي الوجوه" - وهو يُنسب إلى الأصوليين. ويقول في كتابه الاعتقادات:

فصل في الاعتقاد بالحدز والرخصة. قال الشيخ (رحمه الله تعالى):

"نحن نعتقد بأن الأشياء كلها غير مقيدة حتى يأتي تحريم يُشير إلى واحدة

منها".^{٤٣}

فالأشياء بالنسبة له كانت إما مسموحة أو ممنوعة، تماماً كما هي بالنسبة للمجتهدين. غير أنه كان قائداً إخبارياً وواحداً يعتبر مؤسساً لهذه الطريقة.

[٢-٢-٣] من ذلك يجب أن يتضح لك أن نقطة [الخلاف] تلك لا يمكن تسميتها بصورة مناسبة اختلافاً، بل هي واحدة من المسائل التي تجادل حولها العلماء كما ذكرنا سابقاً.

[١-٣] وثالثها أن المجتهدين يجعلون الاجتهاد إلزامياً إما كواجب فردي أو كواجب اختياري. أما الإخباريون فيمنعونه ويجعلون ملزماً بدلاً عنه النقل - سواء عن المعصوم نفسه^{٤٤} أو عمن يروي عنه، بدون تحديد عدد الرواة الوسيطين. وهذا يتطابق مع ما رواه شيخنا الراجح^{٤٥} السابق ذكره، في كتابه المذكور [أي منية الممارسين].

[٢-٣] الجواب:

[١-٢-٣] لا شك في أن الناس كانوا مكلفين في زمن الأئمة (عليهم السلام) بالرجوع إليهم وأخذ [أحكامهم] عنهم إما بصورة حديث مباشر أو عبر وسيط أو وسطاء. ولا خلاف في ذلك ولا فرق بين عامة العلماء، مجتهدين كانوا أم إخباريين. أما في زمن الستر، كزماننا والأزمنة التي تشبهه، فالناس إما علماء أو جهلة. أو، باستخدام تعبير بديل، إما فقهاء أو غير فقهاء. أو، باستخدام تعبير ثالث، إما مجتهدين أو مقلدين. وقد سبق أن وضعنا ذلك في فائدتنا الرابعة من هذه الفوائد، فيما يتعلق بتفسير خاص بحديث عمر بن حنظلة^{٤٦} المقبول. [وقد شرحت هناك] أن هذا العالم والفقهاء، الذي تُعتبر العودة والإشارة إليه شيئاً ملزماً، قد امتلك المقدرة على استنباط الأحكام الفقهية من الأدلة الفردية. إذ ليس باستطاعة أي واحد من عامة الناس أو من جُملة القوم تحصيل الأحكام أو استنباطها من هذه المصادر. وهذا شيء واضح بالنسبة لأي شخص يأخذ بما قدمناه في مكان سابق وينظر فيه. أما الاجتهاد، الذي يجعله المجتهدون شيئاً ملزماً، فلا يعادل سوى "بذل الجهد لتحصيل الأحكام من الأدلة الفقهية واستنباطها منها بالوسائل المقبولة وفقاً للمبدأ المقبول".

[٢-٢-٣] لا شك في أن من غير المسموح أخذ الأحكام، أو الاعتماد على

فتوى أي شخص لم يصل إلى هذا المستوى العلمي وهذه الرتبة الرفيعة. من هنا يجب أن يكون قد اتضح لك أن قوله: "الإخباريون يجعلون التمسك بالنقل شيئاً ملزماً" هو قول ممنوع إذا ما كان سيؤخذ بلا شرط أو تحديد. وما يتعلمه المرء من ذلك هو بالضبط ما يلي: إن أخذ أي إنسان عادي من بين الناس بالنقل خلال فترة الستر هو [عمل] باطل بصورة واضحة ولا يحتاج أي تفسير أو شرح. [لكن] لماذا هو باطل؟ [لأن] ما يعترضه من منقولات قد تكون غير مؤهلة أو مؤهلة، غير واضحة أو غامضة، وستناقض [بعضها مع بعض] فيما يتعلق بالأحكام الفقهية. ويتطلب استنباط حكم فقهي منها قدرأ كبيراً من المهارة المخلصة والمتجذرة كما سبق وأشرنا إليه في المكان المذكور أعلاه.^{٤٧} أين، إذاً، يمكن للإنسان العادي طلب هذا العلم؟ من واجبه، بلا شك، العودة إلى عالم لديه المقدرات التي سبق ذكرها.

[٣-٢-٣] بالتوافق، تبقى مسألة واحدة أخرى للمناقشة. فإذا ما كان هذا الفقيه يعتمد في استنباطه للأحكام على الكتاب والسنة، فهذا شيء يتفق عليه جميعاً ونؤكد على [وجوب اعتماد العامي من الناس] عليه. أما إذا اعتمد على أدلة أخرى فقط، كالإجماع أو الدليل العقلي أو ما شابه، فهذا عندئذ ما ينكره الإخباريون ويعيبون على المجتهدين القيام به. عند هذه النقطة علينا إحالة ذلك إلى النقطة الأولى أعلاه، واحتساب ذلك بحد ذاته كنقطة اختلاف هي ببساطة تزويق [صُمِّم] من أجل زيادة عدد [الاختلافات] وهدرٌ للحرير. ولا بد أنك أصبحت تعلم، من خلال الجواب على نقطة الاختلاف الأولى [أعلاه]، أنه وجدَّ خلاف بين المجتهدين فيما يخص الأدلة الأخرى غير الكتاب والسنة. ونقطة [الخلاف] هذه لا يمكن تسميتها بصورة ملائمة نقطة اختلاف بين مجموعتين بل هي، بالأحرى، واحدة من المسائل التي سبق شرحها والتي حولها دارت الخلافات.

[٤-١] رابعها، أجاز المجتهدون تبني الأحكام الفقهية القائمة على أساس من الرأي، غير أن الإخباريين يُحرِّمون ذلك ولا يصدرون رأياً إلا بعلم. والعلم، بالنسبة لهم، هو [معلومات] يقينية وتتفق مع الشيء نفسه، وتكون [مفهومة] وضرورية بالنسبة للعامية. وهذا هو ما يصدر عن المعصوم، ولا يُجيزون في العادة أي خطأ

في ذلك. وهذا ما يسميه الشارع^{٤٨} وعلماء اللغة والممارسة اليومية بـ "العلم". أما الرأي فهو ما يصدر، من جهة أخرى، عن الاجتهاد وعن استنباط [الأحكام الفقهية] دون الإشارة إلى النقل عن [الأئمة]. وهم لا يسمون "تبنّي [حكم جاء] بطريق النقل" رأياً، ليس غير. لقد قدم [الإخباريون] البراهين المستنبطة من الكتاب والسنة لإثبات منع العمل على أساس من الرأي وتحريمه. فتمّ منع الاعتراض القائل بأن من يعمل على أساس من أقوال [الأئمة] ليس بيريء هو نفسه من العمل على أساس من الرأي. والأمر هو كذلك لأن [العمل على أساس من أقوال الأئمة] لا يُصطلح عليه عادة بـ [يعمل بناءً على] "رأي" - لا في اللغة، ولا في الممارسة المعتادة، ولا في الفقه. [يضاف إلى ذلك] أن إمكانية السماح بوجود تناقض لأمر ما لا تعني أن [هذا الأمر متميز عن العلم]، لأن المعرفة الفقهية هي شيء يسمح بإمكانية التناقض بحكم العادة والفهم المشترك - وبالتالي ليست [المعرفة الفقهية] شيئاً مطلقاً. وسبب ذلك هو أن جواز تبنّي ما يرويه الرواة جاء مترافقاً بتحريم طال [العمل القائم على] "الرأي"، وأن التناقض في أقوال [الأئمة] أمر غير مسموح به. بهذا الشكل يكون شيخنا^{٤٩} المذكور أعلاه قد أكّد ذلك في الكتاب المذكور أعلاه.

[٤-٢] الجواب: الجواب هنا مستمدّ مما سبق لنا توضيحه في الفائدة الخامسة عشرة من هذه الفوائد الخاصة بالتعليق على رواية عمر بن حنظلة^{٥٠} المقبولة، ومن الدرر في الخلاف مع مؤلف الفوائد المدنية^{٥١} حول هذه المسألة بالتحديد. ولذلك لا توجد حاجة لتطويل الرد بتكرار ذلك هنا. فارجع إلى ذلك [القسم]، وسيتضح لك ما زعمناه، كما سيتضح أي [المواقف] هو الأفضل والأقوى.

[٥-١] خامسها هو أن المجتهدين يقسمون الأحاديث إلى أربعة أنواع: "صحيح" و"حسن" و"موثّق" و"ضعيف". أما الإخباريون فيقسمونها إلى "صحيحة" و"ضعيفة". والحقيقة هي أنه إذا أُجيز العمل بها على أساس أنها من صنف "الحسن" و"الموثّق"، اللذين هما غير "صحيحين"، فهي [في الواقع] من صنف "الصحيح"، وإذا لم يكونا كذلك فهي من صنف "الضعيف". وهكذا فالتقسيم الرباعي الوجوه هو تقسيم اصطلاحى، أما التقسيم الثنائي الوجوه فهو تقسيم قائم على المعنى.

[١٠٦] سادسها هو أن المجتهدين يفهمون أن مصطلح "صحيح" يعني كل ما روي من قبل إمامي عادل وموثوق نقلاً عن آخر له المواصفات نفسها، رجوعاً ليصل إلى المعصوم. أما "الحسن" فيعني أن الرواة، أو أحدهم، هو إمامي قد يكون جديراً بالثناء، لكن لم يُسجل عنه أنه موثوق، كما هو معلن. ويذكر [السماهيجي]، بعد ذلك، فتني "الموثق" و"الضعيف" طبقاً لتعريفهما حتى يصل إلى القول إن "الإخباريين يفهمون 'الصحيح' على أنه يعني أنه جرى تأكيده وإثباته نقلاً عن المعصوم". وتختلف أصناف الصحة والسلامة، فأحياناً تكون من خلال النقل عبر سلسلة مضاعفة من المرجعيات؛ وأحياناً عبر روايات منفردة ارتقت إلى المستوى المطلوب من خلال أدلة خارجية تعرض صحة الرواية وسلامتها. ثم يذكر الأدلة الخارجية التي تستوجب صحة الروايات بالطريقة نفسها التي اتبعتها الشيخ في المعبر^{٥٢} واتباعها غيره في [أمكنة أخرى].

[٢-٦] الجواب: على الرغم من أنه [أي السماهيجي] جعلهما اختلافين من أجل مضاعفة عدد [الاختلافات]، إلا أنهما يشيران إلى مسألة واحدة. وهذا أمر يتضح لأي شخص يفكر فيه قليلاً. ولهذا فالجواب هو:

[١-٢-٦] أولاً، ثمة اتفاق عام بأن هذه اللغة والمصطلحات لم تظهر إلا في زمن العلامة (طبيب الله ثراه).^{٥٣} إنها مصطلحات ابتدعها مجتهدون معاصرون. فالطريقة التي سلكها المجتهدون القدماء - كالشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيد المرتضى^{٥٤} - ومعاصريهم وخلفائهم حتى زمن العلامة - فيما يتعلق بهذين الاختلافين، كانت ببساطة طريقة الإخباريين. ولذلك، كيف يمكن استخدام أسلوب غير مؤهل لتسمية نقطة [الخلاف] هذه بطريقة ملائمة نقطة اختلاف بين المجتهدين والإخباريين، ما دام لم ينظر الآباء المؤسسون من المجتهدين إليها بهذه الطريقة، ولم يذكروا هذه [المصطلحات] قط؟ فهذا ليس أكثر من غلط واضح وخداع معيب. فإذا ما كان هذا الزعم مؤكداً بالنسبة لبعض المجتهدين، فسيكون من المسموح بالنسبة لمعارض، إذاً، أن يُدير الأمر ليقول: "يتفق المجتهدون والإخباريون على عدم وجود هذه المصطلحات وعلى بطلان كل ما يُستنبط منها"، معتمداً في ذلك على حقيقة أن [المجتهدين] الأوائل كانوا موثوقين.

[٦-٢-٢] ثانياً، حتى على الرغم من أن أولئك الذين يدعون إلى مثل هذا التصنيف علناً يدعمونه، فإنك ترى أن معظمهم لا ينحرفون في أعمالهم الخاصة [بالفقه] المستنبط عن أقوال العلماء الأقدمين، باعتبار أنهم [يوصون] بالعمل على أساس من الروايات التي هي ضعيفة بحساباتهم. وهم يتخذون أعذاراً لإخفاء انحرافهم عن التصنيف. فنجد، على سبيل المثال، أنهم يقبلون روايات ابن أبي عمير^{٥٥} التي لا تمتلك سلاسل كاملة من الرواة. [ويفعلون الشيء نفسه] مع آخرين يشبهونه واتفق حوله [العلماء] مؤكدين أن ما يقول عنه إنه "صحيح" هو [في الحقيقة] صحيح. ولكنهم [وطبقاً لمصطلحاتهم] اتفقوا على عدم النقل إلا عن شخص موثوق. مثال آخر هو أنهم يعلنون بعض الروايات "صحيحة" عندما تتضمن [سلسلة سند الرواية أو الحديث] شيخاً من شيوخ الإجازة^{٥٦} حتى ولو لم يرد ما يفيد بأن ذلك الشيخ موثوق. مثال آخر هو [الزعم] أن رواية ما في كتاب فقهي "صحيحة" بناءً على ما يقوله مؤلفها في مقدمة ذلك الكتاب. مثال آخر [هو أنهم يقبلون] رواية من يقول عنه مؤلف المصادر^{٥٧} إنه "ضعيف" في نقل الأحاديث. مثال آخر هو [زعمهم] أن من المعروف جيداً أن [حقيقة] حديث ما هي حقيقة تحمل، استناداً إليها، صفة الإرغام. مثال آخر هو [زعمهم] أن [حديثاً ما] هو حديث متفق عليه كأساس للعمل بناءً على محتواه فقط. وثمة أمثلة أخرى تعترض الشخص الذي يدرس أقوالهم.

[٦-٢-٣] وبالجمل، فإنك عندما تدرس أقوالهم تجد أنهم لا يختلفون عن طريقة القدماء إلا في حالات نادرة. ولذلك فإن مجرد ذكرهم هذا التقسيم وهذه المصطلحات، وهو ما يتهمهم بفعله، لا يستوجب، عندما نأخذه بالحسبان مع ممارساتهم، وجود اختلاف حقيقي ذي معنى [بين المجموعتين]. ولذلك فالخلاصة هي أنه ليس لقوله هنا (قدس الله روحه) أي فائدة لأي شخص راغب في التعلم، وكل ما فعله هو أنه رفع مستوى الجدل فحسب.

[٧-١] سابعها هو أن المجتهدين يحدّدون الأمة ويقصرونها على مجموعتين - المجتهد والتابع أو المقلّد، أما عند الإخباريين فالأمة بأكملها تقلّد المعصوم، وليس هناك من مجتهد أبداً.

[٢-٧] الجواب:

[١-٢-٧] أنت تعلم مسبقاً، من خلال إجابتي على الاختلاف الثالث [أعلاه]، أن الناس ينقسمون في زمن الستر إلى الفئتين المذكورتين سابقاً فقط، مهما استخدمنا من عبارات لوصف هاتين المجموعتين، سواء أكانت مجتهدة أم مقلدة؛ عالمة أم جاهلة؛ فقيهة أم عامية. ومن الواضح أن للمصطلحات معنى واحداً مهما كانت. والخلاف والاختلاف في الرأي لا يظهران إلا حول ما إذا كان العالم، أو الفقيه، أو المجتهد يعتمد في استنباطه الأحكام الفقهية شيئاً آخر غير الكتاب والسنة. ما عدا ذلك، ليس ثمة من خلاف حول [حقيقة وجوب] تقليده، عندما تكون مصادره التي يستنبط منها الأحكام محددة بهذين الدليلين، وما دام يتمتع بالمواسفات الأخرى من التزام وتقوى وفضيلة وغيرها. وهذه [هي الحالة] سواء سُمي بالمجتهد أو الإخباري. ولذلك يمكن الرجوع بهذه النقطة إلى النقطة الأولى كما هو واضح.

[٢-٢-٧] عندما يقول [الاسترأبادي] إن "الأمة بأكملها تقلد المعصوم" فإن هذا يشكّل نقطة خلاف عندما يُقال من غير تقييد أو حصر. ويُعرف "التقليد"^{٥٨}، كما هم يعلمونه، بأنه "قبول رأي شخص آخر دون [معرفة] الأدلة التي [استخدمها هذا الشخص]". لكن لا يمكن تطبيق هذه الفكرة على الإنسان العامي، بل على الفقيه الإخباري، لأن [التوصل] إلى حكم يستلزم [المقدرة على] استنباط [الأحكام] وتأمّل مُعمّق بالمصادر - تماماً كما سبق ووضّحناه في الدرة المتعلقة بالخلاف مع مؤلف الفوائد المدنية والخاصة بالاختلافات في فهم مستويات الإدراك المتنوعة.^{٥٩} إن جُلّ الاختلافات بين العلماء تحدث لهذا السبب فقط. ومن هنا كان اختلاف الإخباريين [فيما بينهم] بخصوص مسائل معينة، تماماً كما هي الحال مع المجتهدين - وقد سبق ووضّحنا معظم هذه الأمور في الدرة المُشار إليها أعلاه.

[٣-٢-٧] لذلك على العامي أخذ الأحكام فقط من الإخباري الذي يعطي الأحكام المبنية على ما يفهمه من أحاديث [الأئمة]، فهكذا يكون حكمه. ومن هنا، كيف يمكن [للعامي] أن يصبح [بطريقة أخرى] مقلداً للإمام؟ وقد يأتي إخباري آخر ويعطي رأياً مختلفاً بناءً على ما يفهمه ويستوعبه. فكيف يمكن للمرء، والحال هذه، القول إن "هذين العالمين الإخباريين هما مقلدان للإمام، حتى ولو

أن لهما رأيين مختلفين، وأن من يقلدهما هو مقلد للإمام أيضاً؟ أفليس هذا تعسفاً واضحاً ليس إلا؟

[١-٨] ثامنها هو أن المجتهدين يقولون إنَّ على المرء طلب العلم عبر الاجتهاد خلال فترة الستر، وإن عليه طلبه من المعصوم عندما يكون [الإمام] حاضراً - حتى ولو كان ذلك عبر الرواة. ولا يكون الاجتهاد مسموحاً في ظل الظروف الأخيرة. والحقيقة أنَّ هذا هو موقف الإخباريين أيضاً. غير أن الإخباريين لا يقيمون أي تمييز بين زمن الستر وزمن الظهور. بل [إنهم] يقولون إنَّ ما أحلّه محمد من حلال مسموح به حتى يوم القيامة، وما حرّمه من حرام محرّم حتى يوم القيامة. وليس ثمة من موقف آخر، ولا يمكن لأي موقف آخر أن يظهر سوى ما هو وارد في الأحاديث.^{٦٠}

[٢-٨] الجواب:

[١-٢-٨] تعود هذه النقطة بالإشارة إلى الاختلافات في الأدلة. فعندما يعتمد عالم ما - مجتهداً كان أم إخبارياً - على الكتاب والسنة فقط في [استنباط] الأحكام الفقهية، فلن يكون هناك من خلاف حول الإجازة بأخذ الأحكام الفقهية عنه، والعمل على أساس من رأيه. أما فيما يتعلق بقوله إنَّ فترتي الستر والظهور هما شيء واحد بالنسبة للناس، فهذا خطأ واضح عندما تكون قد فهمت الجواب الخاص بالاختلاف الثالث ([٣-٣] المذكور أعلاه). إن معنى الحديث المذكور للتو يشير فقط إلى الحالة التي يقول فيها أحدهم إن الاجتهاد مسموح بالطريقة التي يأخذ بها أهل السنة، أي تلك المبنية على الرأي والقياس والبراهين العقلية - وهذه [الأشياء] تختلف وتشكل أجوبة مختلفة طوال الوقت.

[٢-٢-٨] من المتفق عليه أن هذه [المصادر - وهي تحديداً الرأي والقياس والبراهين العقلية] - قد تتفق مع الكتاب والسنة بخصوص مسألة محددة يوجد حولها اختلاف في الفهم وتضارب في وجهات النظر. وقد حدث ذلك بين العلماء في كل زمان ومكان، سواء أكانوا مجتهدين أم إخباريين. وقد سبق لنا شرح ذلك في الدرة المخصصة للمناقشة مع مؤلف الفوائد المدنية.^{٦١} وهذه هي الحال حتى ولو أنكرها الإخباريون وزعموا أنَّ الاختلافات التي تحدث بين [العلماء] لم تكن لتظهر لولا وجود اختلافات ضمن أحاديث [الأئمة] أنفسهم. غير أننا سبق لنا أن أرسينا أساس

الردّ على هذا الزعم في الدرة السابقة الذكر. وقد وضحنا أن اختلاف الآراء فيما بينهم، فيما يتعلق بالاختلافات بين المجتهدين، ربما ظهرت نتيجة للاختلافات في الروايات نفسها. لكن، ربما تكون قد ظهرت أيضاً بسبب الاختلاف في فهم [الأحاديث] - وهذا هو المصدر النهائي لمعظم الأحكام.

[٨-٢-٣] وبالجمله، إذاً، فإن وجهة نظره^{٢٢} حول جميع نقاط الاختلاف تلك ترى أن الاجتهاد يعني تبني الآراء ووجهات النظر التي لا تقوم على الكتاب والسنة. وهذا صحيح إذا ما اقتصر المعنى القاطع للاجتهاد على هذا المعنى. غير أن الاجتهاد - كما يعرفونه - هو مجرد بذل الجهد لتحصيل الأحكام من المصادر الفقهية. والخلاف بين الإخباريين والمجتهدين هنا هو حول وسائل التحقق من هذه المصادر. فالإخباريون يقصرونها على الكتاب والسنة، أو على السنة وحدها وفقاً لآراء بعضهم، أما المجتهدون فيتوسعون في هذه المصادر لتشمل أربعة مصادر معروفة جيداً. هذه هي الحالة إذاً، حتى ولو اختلفوا في كتبهم الخاصة بالفقه المستنبط حول الأشياء التي يمكن أن تتناقض مع الكتاب والسنة - تماماً كما سبق وأشرنا إليه بخصوص هذا الموضوع وموضوعات أخرى خلال مجرى [استعراضنا] للدرة السابقة في هذا الكتاب.

[٩: استنتاجات]

[٩-١] وهكذا، فالاعتراف بالاجتهاد أمر دقيق عندما يُطبّق على شخص يقصر استنباط الأحكام الفقهية على الكتاب والسنة. والأمر على هذا النحو حتى ولو تجنّب الإخباريون وصفه كذلك، بسبب مهاجمتهم للمجتهدين - وهو هجوم يقع خارج السياق كما هو واضح لأي شخص عادل.

[٩-٢] فكيف ذلك؟ بعض المجتهدين يتعدون عن تبني [الأحكام] المستنبطة من الكتاب والسنة عندما يتعلق الأمر ببعض تفاصيل الأحكام، ويعملون وفق أشكال من الاستنباط المبنية على الرأي فقط. لكن ذلك لا يؤدي إلى هجوم يستهدف أساس الاجتهاد [بحد ذاته]، وفقاً للتعريف الذي ذكرناه. فقد ينحرف أحد الإخباريين في فهمه لحديث ما عن الفهم العام لمعظم العلماء العارفين، فيصبح لدينا، بهذا الشكل،

رأي لا أساس له واضحاً بالنسبة لمن يمتلك فهماً. غير أن ذلك لا يؤدي إلى هجوم على طريقة أهل الحديث - كما كانت الحال مع الصدوق (قُدَّسَ سره) في مناسبات كثيرة عندما تعلق الأمر بالأحكام الفقهية. والله أعلم.

الحواشي

١. بشير فرهاد دفترى هنا إلى كتاب القاضي النعمان بن محمد، اختلاف أصول المذاهب، تح. شامون ت. لوخندوالا (سيملا، ١٩٧٣).
٢. فرهاد دفترى، *The Ismailis* (ط٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص ١٧١.
٣. انظر مقالة نورمان كالدر، "الشك والامتياز: ظهور نظرية الاجتهاد الشيعة الإمامية"، *Studia Islamica*، ٧٠ (١٩٨٩)، ص ٥٧-٧٨.
٤. هذا ما يزعمه حسين مدرسي، ضمن سياق عصري، في كتابه *Introduction to Shi'i Law* (لندن، ١٩٩٤)، ص ٢٩-٣٠.
٥. العلامة حسن بن يوسف الحلبي (ت. ١٣٢٥/٧٢٦).
٦. حول هذه المؤلفات انظر ديفين ستوارت، "أصول الإحياء الإخباري"، في ميشيل مزراوي، مح.، *Safavid Iran and her neighbors* (سولت ليك سيتي، ٢٠٠٣)، وروبرت غليف، *Scripturalist Islam* (لندن، ٢٠٠٧)، ص ١٥٤.
٧. انظر يوسف بن أحمد البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تح. محمد تقي الإبروani (قم، ١٩٨٤)، ٢٥ مجلدًا.
٨. قدمت وصفاً مفصلاً لهذه النظرية في كتابي *Inevitable Doubt* (لندن، ٢٠٠٠).
٩. عاينت الجدل ضمن الإخبارية حول مصادر الفقه تلك في كتاب غليف، *Scripturalist Islam*، ص ٢١٦-٢٦٧.
١٠. انظر إيتان كوهلبيرغ، "جوانب من الفكر الإخباري في القرنين السابع عشر والثامن عشر"، في ن. ليفتزيون وج. لو. فول، مح.، *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam* (سيراكوز، ن.ي، ١٩٨٧)، ص ١٣٣-١٥٥.
١١. انظر غليف، *Scripturalist Islam*، ص ١-٣٠.
١٢. ورد ذكر الكتاب بكثرة، على سبيل المثال، ضمن أعمال لفقهاء عصرين كالسيد محسن الحكيم (ت. ١٩٧٠) وروح الله الخميني (ت. ١٩٨٩) وأبي القاسم الخوئي (ت. ١٩٩٢).
١٣. تفحصت العلاقة الوثيقة بين "الأصول" و"الفروع" عند البحراني في مقالتي "زواج النساء الفاطميات: النظرية الفقهية والقانون القائم في الفقه الشيعي"، في مجلة *Islamic Law and Society*، ٦ (١٩٩٩)، ص ٣٨-٦٨.
١٤. البحراني، الحقائق، مج ١، ص ١-١٧٠.
١٥. نجد المقدمة الثانية عشرة في الصفحات ١٦٧-١٧٠، وقام غليف بتحليلها في *Inevitable Doubt*، ص ٢٤٧-٢٥٣.
١٦. يوسف بن أحمد البحراني، الدرر الجفية من الملقطات اليوسفية (طبعة حجرية، طهران، ١٣١٤)، =

- ١٧ - أما الطبعة الحديثة له فكانت في بيروت، ٢٠٠٢. والإشارات الواردة هنا هي إلى الطبعة الحجرية.
- ١٨ "في المحاكمة بين الإخباريين والمجتهدين وجميعهم على الاتفاق في الدين"، البحراني، الدرر، ص ٣ (صفحة المحتويات). لكن ليس من الواضح ما إذا كان البحراني نفسه مسؤولاً عن عناوين فصول الدرر النجفية، باعتبار أن الفقرة الموجودة في الصفحات ٢٥٣-٢٥٦ (علماً بأن الترتيم في قائمة المحتويات غير صحيح) لا تحمل عنواناً سوى "درّة نجفية".
- ١٩ حول مكانة السماهيبي كمعلم ومانح للإجازات انظر مقالة ساين شميدتكة "الإجازة من عبد الله بن صالح السماهيبي إلى ناصر الجارودي القطيفي: مصدر للتقليد العلمي الشيعي الاثني عشري في البحرين"، في ف. دفري وج. و. ميري، مح. ، *Culture and Memory in Medieval Islam* (لندن، ٢٠٠٣)، ص ٦٤-٨٥.
- ٢٠ جرى تحرير هذه المقالات بمهارة ("الخلاف الإخباري - الأصولي في الفترة المتأخرة من تاريخ إيران الصفوية: طبيعة الخلاف الإخباري - الأصولي في الفترة المتأخرة من تاريخ إيران الصفوية. القسم I: كتاب عبد الله السماهيبي مئة الممارسين"، في مجلة *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٥٥، ١٩٩٢، ص ٢٢-٥١) وتفحص أندرو نيومان ("طبيعة الخلاف الإخباري - الأصولي في الفترة المتأخرة من تاريخ إيران الصفوية. القسم الثاني: إعادة تقييم للخلاف"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٥٥ (١٩٩٢)، ص ٢٥٠-٢٦١). ولا تذكر نسخ مخطوطه سوى أربعين اختلافًا. ومن الممكن أنه وجدت صيغ إضافية قيد التداول لنقاط السماهيبي. وواضح أن النسخ التي وصلت للبحراني تضمنت ثلاثة وأربعين اختلافًا.
- ٢١ سبق لي أن لاحظت هذا الميل عند السماهيبي في لائحته عندما نقارنها بلوائح سابقة (ولاحقة). انظر غليف، *Scripturalist Islam*، ص ٢٠٥-٢٠٨.
- ٢٢ بينما نجد أن المقاطع [التمهيد] و[المقدمة] و[١] و[٢] قد وردت كلمة بكلمة، أو بتغيير طفيف، في كتاب الحدائق، إلا أن البحراني أعاد ترتيبها في النص اللاحق. فالهدف في الدرر هو شرح سبب اعتباره أن الخلاف الإخباري - المجتهد بحاجة إلى "خاتمة". وهذه تشكل، بصورة عامة، تلك التي تكون بنية المقدمة الثانية عشرة في الحدائق.
- ٢٣ كتب محمد بن إسماعيل أبو علي الحائري أنه كان إخبارياً، لكنه تخلى عن ذلك المذهب أو الطريق الوسط (منتهى المقال في أحوال الرجال، نج. مؤسسة البيت (طهران، ١٨٨٥)، ص ٣٣٤) انظر أيضاً محمد باقر بن زين العابدين الخوانساري، *روحات الجنات في أحوال العلماء والسادات* (قم، ١٩٧٠-١٩٧٢)، مج ٨، ص ٢٠٤. وكتب ثوكابوني أنه "كان من جيل من الإخباريين، لكنه لم يكن متعصباً" (محمد بن سليمان ثوكابوني، *فصل العلماء، طهران، لا ت.، ص ٢٧١*) وانظر مقالة إيتان كوهليبرغ، "بحراني، يوسف"، *EI2*، مج ٣، ص ٥٢٩-٥٣٠. ويدرك كوهليبرغ في هذه المقالة التغير بين الدرر النجفية والحدائق الناضرة، ويذكر ملخصاً موجزاً للفقرة المترجمة هنا. حول وظيفة ذلك في التراث الشيعي انظر مقالتي "الخلاف الإخباري - الأصولي في أدب الطبقات: تحليل لسيرتي يوسف البحراني ومحمد باقر البهبهاني الشخصيتين"، مجلة *Jusur*، ١٠ (١٩٩٤)، ص ٧٩-١٠٩.
- ٢٤ البحراني، الدرر النجفية، ص ٢٥٣-٢٥٦.
- ٢٥ وهو عبد الله السماهيبي المذكور أعلاه في الحاشيتين ١٨ و ١٩.
- ٢٥ انظر الحاشية ١٩ أعلاه.

٢٦. لم يرد ذكر لهذا العمل بعد، على مبلغ علمي، في أي من أدلة (كاتلوكات) المخطوطات. البحراني نفسه فقط كان قد أوردتها في قائمة الكتب التي فقدتها إبان الاستيلاء على بلدة نسا (ربما كان ذلك إشارة إلى احتلالها من قبل نادر شاه حوالي ١٧٤٧). وعلى الرغم من أن علي بن الحسن الحراني (ت. ١٣٤٠ / ١٩٢٠) يذكر في كتابه أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، تح. عبد الكريم محمد علي البلادي (بيروت، ٢٠٠٣) عنواناً هو جوابات المسائل الشيرازية، في الصفحة ١٩٨ ضمن كتابات يوسف البحراني، إلا أن ذلك يبدو وصفاً غير دقيق ما دام أغا يزورك الطهراني يزعم مشاهدته نسخة من المسائل الشيرازية، وهي ليست جوابات على مسائل، بل عمل مستقل ناقص في الفقه (الطهراني، الترجمة إلى تصانيف الشيعة، تح. أحمد المنزوي، طهران، ١٩٨٧، مج ٢٠، ص ٣٥٣-٣٥٤).
٢٧. تُشير كلمة "هم" بوضوح إلى العلماء الإخباريين، كالمسماهيجي الذي يرغب في تعداد الاختلافات بين الإخباريين والمجتهدين والتأكيد عليها.
٢٨. يستخدم البحراني مصطلح "محدث" كمترادف لكلمة إخباري. ويشير المصطلح إلى تشديد الإخباريين على الأحاديث باعتبارها المصدر الوحيد للعلم الديني. غير أنه كان يُشير في الفترة المبكرة إلى أولئك الذين كانوا يتناقلون الأحاديث (سواء أكانت المصدر الوحيد للعلم الديني أم لا).
٢٩. جامع الأحاديث، من الإماميين الأوائل، والغزير الإنتاج، الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي (ت. ٣٨١ / ٩٩١-٩٩٢).
٣٠. كتاب الفوائد العبدية من تأليف محمد أمين الأسترابادي (ت. ١٠٣٦ / ١٦٢٦-١٦٢٧)، المؤسس المزعوم للمذهب الإخباري. وكان قد نُشر أصلاً في طبعة حجرية في القرن التاسع عشر، وحققه مؤخرًا نور الدين موسوي (قم، ٢٠٠٣).
٣١. إن استخدام عبارة آية الله هنا هو أمر مثير للاهتمام، لكنه يسبق الصياغة الرسمية للمصطلح في القرن التاسع عشر، حيث أصبح يشير إلى شخص استحق رتبة محددة ضمن الهرمية العلمية. أما الاستعمال هنا فهو مجرد إشارة إلى تقدير واحترام.
٣٢. وهي إشارة إلى المسماهيجي.
٣٣. وهي، على التوالي، الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي.
٣٤. وهذه المؤلفات هي، على التوالي: (١) المعبر للمحقق الأول نجم الدين أبي القاسم الحلبي (ت. ٦٧٦ / ١٢٧٧)؛ (٢) مسالك الأفهام للشهيد الثاني زين العابدين بن علي العاملي (ت. ٩٦٦ / ١٥٥٩) (من منشورات مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٥ مجلدات، قم، ١٤١٣ / ١٩٣٣)؛ (٣) مدارك الأحكام لمحمد بن علي الموسوي العاملي (ت. ١٠٠٩ / ١٦٠٠) (من منشورات مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ٨ مجلدات، قم، ١٤١٠ / ١٩٩٠)؛ (٤) ذكرى الشيعة للشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكي العاملي (ت. ٧٨٦ / ١٣٨٤) (من منشورات مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ٤ مجلدات، قم، ١٤١٩ / ١٩٩٩)؛ (٥) ذخيرة المعاد لمحمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري (ت. ١٠٩٠ / ١٦٧٩) (طبعة حجرية من منشورات مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، لا ت.).
٣٥. إن مبدأ "براءة الأصل" أو "البراءة الأصلية" هو المبدأ القائل بأنه ما لم يكن ثمة تحريم محدد في النصوص ذات الصلة ضد فعل مخصص فإن الفعل المذكور يعتبر مسموحاً أو مجازاً. أما مبدأ "استصحاب الحال" فيقول إن تقييم عمل ما يبقى كما كان في السابق ما لم يحدث تغيير معنوم يكون مؤثراً في تقييم الفعل. وقد وصفت كلا المبدأين كما وردا في فكر البحراني بالتفصيل في كتابي *Inevitable Doubt*، ص ٩٦-١٠١.

٣٦. المحقق الحلي هو الفقيه الشيعي المشهور ومؤلف كتاب المعبر، الذي هو مؤلف هام ومن أكثر كتب الفقه دراسة.
٣٧. معالم الدين للشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني (ت. ١٠١١ / ١٦٠٢) (من منشورات مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا ت.).
٣٨. "سيد السند" هو الاسم المستعار لمحمد بن علي الموسوي العاملي (ت. ١٠٠٩ / ١٦٠٠) مؤلف كتاب مدارك الأحكام المذكور أعلاه، الحاشية ٣٢.
٣٩. شيخ الطائفة محمد بن حسن الطوسي (ت. ٤٦٠ / ١٠٦٧).
٤٠. الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان البغدادي (ت. ٤١٣ / ١٠٢٢).
٤١. الشيخ الطوسي، عدة الأصول، تح. محمد رضا الأنصاري (قم، ١٩٩٦).
٤٢. الشيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، تح. غلام رضا مازندراني (قم، ١٩٩٢)، وكتاب من لا يحضره الفقيه، تح. علي أكبر الغفاري (قم، ١٤١٥ / ١٩٩٥).
٤٣. الشيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، ص ١١٣.
٤٤. هذه إشارة عامة إلى جميع الأئمة.
٤٥. إشارة إلى السماهيجي.
٤٦. مصاحب مشهور لجعفر الصادق. وهذه إشارة باطية إلى قسم آخر من الدور النجفية، القسم الثاني عشر (أو الدرّة) التي ورد فيها حديث مشهور لعمر بن حنظلة، حيث تمت معانيته. من أجل ترجمة الحديث المذكور انظر مقالة غليف، "نظريتان شيعيتان كلاسيكيتان للقضاء"، في جيرالد هوتن وجواد مُحلّدي وألكسندر ساملي، مع. *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions* (أو كسفورد، ٢٠٠٠)، ص ١١٩-١٢٠. وقد قُسم هذا القسم إلى ١٦ فائدة وخلاصة، ووحده في الدور النجفية، ص ٤٥-٦٨. والفائدة الرابعة المشار إليها هنا هي في الصفحة ٤٨-٥٤.
٤٧. وهي في الفائدة الرابعة من الدرّة الثانية عشرة من الدور النجفية.
٤٨. الشارح - إشارة إلى الله في دوره كمانح للتشريعات لبني البشر.
٤٩. وهو السماهيجي.
٥٠. انظر الحاشية ٤٦ أعلاه، حيث يمكن أن نجد الفائدة الخامسة عشرة في الدور النجفية، ص ٦٢-٦٤.
٥١. وهذه هي الفائدة التاسعة عشرة من الدور النجفية، ص ٨٦-٩٣.
٥٢. انظر الحاشية ٣٦ أعلاه.
٥٣. وهو العلامة الحلي.
٥٤. الشيخ الطوسي هو شيخ الطائفة المذكور في الحاشية ٣٩ أعلاه؛ وحول الشيخ المفيد انظر الحاشية ٤٠ أعلاه؛ والسيد المرتضى هو علم الهدى علي بن حسين الموسوي (ت. ٤٣٦ / ١٠٤٤).
٥٥. محمد بن أبي عمير (ت. ٢١٧ / ٨٣٢)، مؤلف إمامي وجامع أحاديث مبكر وغزير الإنتاج. ونجد في حالات كثيرة أحاديث مروية عنه بدون سلاسل كاملة للرواية (أي مرسله)، ومن هنا فقد شكك مفكرون إماميون لاحقون بصحة هذه الأحاديث. انظر أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، تح. موسى الشيرازي الزنجاني (قم، ١٩٨٧)، ص ٣٢٦.
٥٦. إشارة إلى العلماء الذين حصلوا على إجازة بنقل النصوص وتفسيرها وتعليمها.
٥٧. إشارة إلى "الأصول"، وهي مجموعة الأحاديث المنسوبة إلى صحابة الأئمة الذين عنهم جرى نقل مجموعات الأحاديث الشيعية الموثوقة.

٥٨. الكلمة المستخدمة هنا هي "تقليد"، وهي تصف علاقة أولئك الذين هم من غير المحدثين بالمحدثين. فالمجموعة الأولى مأمورة بتقليد الأخيرة.
٥٩. انظر الحاشية ٤٦ أعلاه.
٦٠. إشارة إلى الحديث البوي: "حلالٌ محمد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة". انظر محمد بن الحسن أبو جعفر القمي، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، نج. ميرزا محسن كوشا باغي تبريزي (طهران، ١٩٦١)، ص ١٦٨: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، نج. علي أكبر الغفّاري (قم، ٢٠٠٣)، مج ١، ص ٥٨.
٦١. انظر الحاشية ٤٦ أعلاه.
٦٢. وهذا هو رأي السماهيجي.

المصادر والمراجع

فيما يلي قائمة شاملة بالمصادر والمراجع المذكورة في هذا الكتاب. وتمّ تقديم كافة التفاصيل المتعلقة بالمرجع عندما استخدم المؤلفون طبعات مختلفة من نفس الكتاب. وعند استخدام ترجمات من مراجع أولية فإن ذلك لا يعني استخدامها من قبل جميع المؤلفين. ولتسهيل العودة إلى هذه المصادر فقد وضعنا اختصارات بالأحرف الأولى من أسماء المؤلفين الذين وردت هذه المراجع في مقالاتهم ضمن قوسين مربعين. وتمّ إيراد قائمة المصادر والمراجع كما هي لعدم جدوى ترجمة أسماء الكتب، ولأن القارئ المتخصص قادر على العودة إليها بسهولة ويُسر.

الاختصارات

- EI2 The Encyclopedia of Islam* (الموسوعة الإسلامية)، تح. هـ. آ. ر. جب، ط
جديدة، ليدن، بريل، ١٩٦٠-٢٠٠٤.
- EI3 The Encyclopedia of Islam, Three* (الموسوعة الإسلامية، ٣)، تح. م. غُوربو،
ليدن: بريل، ٢٠٠٧-.
- EIr Encyclopaedia Iranica* (الموسوعة الإيرانية)، تح. إي. يرشتر. لندن ونيويورك،
مؤسسة الموسوعة الإيرانية، ١٩٨٢-.
- EQ The encyclopaedia of the Qur'an* (موسوعة القرآن)، تح. جين د. ماك أوليف،
ليدن، بريل، ٢٠٠١-٢٠٠٦.

المصادر الأولية Primary Sources

- 'Abd al- Jabbār b. Aḥmad al- Hamadhānī, al- Qāḍī, *Tathbit dalā'il al- nubuwwa*, ed. 'Abd al- Karīm 'Uthmān, Beirut, 1966. [IH]
- 'Abdān b. al- Rabiṣ (attrib.), *Kitāb Shajarat al- yaqīn*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1982; see also Abū Tammām, and Abū Firās al- Maynaqī. [DS]
- *Kitāb al- Rusūm wa'l- izdiwāj wa'l- tartīb*, MS 1174 (Ar I 2A), Zāhid 'Alī Collection, Library of the Institute of Ismaili Studies, London. [M&W]
- Abū Firās al- Maynaqī, Shihāb al-Dīn b. al-Qāḍī Naṣr (attrib.), *Kitāb al- iḍāḥ*, ed. 'Ārif Tāmir, Beirut, 1965; see also 'Abdān, and Abū Tammām. [DS]
- Abū Ḥanīfa al- Nu'mān b. Thābit, *Al- Fiqh al- akbar*, 2nd ed., Hyderabad, 1399/1978. [AM]
- Abū Ishāq-i Quhistānī, *Haft Bāb-i Abū Ishāq*, ed. And tr. Wladimir Ivanow, Bombay, 1959. [LL]
- Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī; see al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan.
- Abū Muḥammad al- Yamānī. *'Aqā'id al- thalāth wa'l- sab'in firqa*, ed. Muḥammad Zarbān al- Ghāmidī. Medina, 1414/1993. [M&W]
- Abū Nu'aym al- Iṣfahānī. *Kitāb Dhikr akhbar Iṣbahān*, ed. Sven Dederling as *Geschichte Iṣbahāns*. Leiden, 1931- 1934. [AM]
- AbūTammām (attrib.). *Kitāb al- Shajara*, partial ed. And tr. Wilferd Madelung and Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bāb al- shayṭān" from AbūTammām's Kitāb al-shajara*. Leiden, 1998. [PC] [DS]
- Abu'l- Ma'ālī b. 'Imrān. *Risālat al- Uṣūl wa'l- aḥkām*, in 'Ārif Tāmir, ed., *Khams rasā'il Ismā'iliyya*. Salamiyya, 1956, pp. 100 – 143. [DS]
- Abu'l- Ma'ālī, Muḥammad b. 'Ubayd Allāh. *Bayān al- adyān*, ed. Hashim Rāḍī. Tehran, 1342 Sh./1964. [PC]
- Aetius (attrib.). *Placita Philosophorum*; see Qusṭā b. Lūqā; see also *Secondary Sources*, Daiber, *Aetius Arabus*. [HL]
- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitana*. History of the Journey to Jerusalem, ed. and tr. Susan B. Edgington. Oxford, 2007. [CH]
- 'Alī al-Ṣulayḥī (attrib.). *Qiṣṣat al-ru'yā min wafāt al-walad al-sayyid al-fāḍil al-mu'tamad and Qiṣṣat al-ru'yā al-thāniyya*, MS Ar.I. 1283, Zahid Ali Collection, The Institute of Ismaili Studies Library, London, ff. 1b- 10b and 10b- 13b, respectively. [DS]
- al-'Āmilī, "al-Shahīd al-Awwal", Shams al-Dīn Muḥammad b. Makkī. *Dhikr al-Shi'a*, Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. 4 vols. Qumm, 1419/1999. [RG]
- al-'Āmilī, "al-Shahīd al-Thānī". Zayn al-Dīn b. 'Alī. *Masālik al-afḥām*, ed.

- Mu'assasat al-Ma'arif al-Islāmiyya. 15 vols. Qumm, 1413/1993. [RG]
- al-'Āmilī, Muḥammad b. 'Alī al-Mūsawī. *Madārik al-aḥkām*, ed. Mu'assasat Āl al-Bayt li-l-hyā' al-Turāth. 8 vols. Qumm, 1410/1990. [RG]
- Anonymous. *Hizār hikāyat-i Sūfiyān*, ed. Īraj Afshār and Maḥmūd Umidālār. Tehran, 1382 Sh./2003. [HA]
- *Itmām Tatimmat Šiwān al-ḥikma*. MS Köprölü 902 (copied Rabi' II 637 [= October 1239]); MS 935/2 (copied 689/1290), Central Library, Tehran University; MS Or. 9033, British Museum. [ACH]
 - *al-Munāzara li'l-inām al-ḥujja Ja'far b. Muḥammad al-Šādiq*, ed. 'Alī b. 'Abd al-'Azīz al-'Alī. Riyadh, 1417/1996. [HA]
 - *Sirat al-Malik al-Mukarram*; see Secondary Sources, Shakir, Mohammed. [DC]
 - *Tarjuma-yi Qur'ān: nuskha-yi mu'arrakh-i 556 hijrī*, ed. Muḥammad Ja'far Yāḥaqqi. Mashhad, 1364 Sh./1985. [AM]
 - *Tarjuma-yi Tafsīr Ṭabarī*, see al-Ṭabarī.
 - *al-'Uyūn wa'l-ḥadā'iq fi akhbar al-ḥaqā'iq*, ed. 'Umar Sa'īdī. Damascus, 1972-1973. [IH]
- Anṣārī al-Harawī, Khawāja 'Abd Allāh b. Muḥammad. *Ilāhī-nāma*, tr. Serge de Laugier de Beaurecueil, in "L'Ilāhī nāmē de Khawāja 'Abd Allāh Anṣārī", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 47 (1948), pp. 151- 170. [AM]
- *Munajat*, ed. as *Munājāt wa naṣa'ih*. Berlin, 1924, and other editions; English tr. (based on later manuscripts) by Arthur J. Arberry, "Anṣārī's Prayers and Counsels. Translated from the original Persian", *Islamic Culture*, 10 (1936), pp. 369- 389; Wheeler McIntosh Thackston, tr., in Victor Danner and Wheeler McIntosh Thackston. *Ibn 'Ata' Illah: the Book of Wisdom/Khwaja Abdullah Ansari: Intimate Conversations*. London, 1979. [AM]
- Arberry, Arthur J., tr.; see Qur'an.
- al-Ardabīlī, al-Muqaddas Aḥmad b. Muḥammad [attrib.]. *Ḥadiqat al-Shī'a*. Tehran, 1343/1964. [AN]
- 'Arib b. Sa'd al-Qurṭubī. *Šilat Ta'rikh al-Ṭabarī*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1965. [IH]
- Aristotle. *Peri Psychēs (De Anima)*, tr. Walter S. Hett in *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. London, 1935. [DS]
- *Tā Physiká (Physica)*, Book III, ed. and tr. Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford, *Physics. Books I- IV*. Cambridge, MA and London, 1957. [HL]
 - *Peri Poiétikés (Ars Poetica)*, ed. and tr. Samuel H. Butcher as *The Poetics of Aristotle*. 4th ed., London, 1922. [ACH]
- al-Ash'arī, Abu'l-Hasan 'Alī b. Ismā'il. *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. Helmut Ritter. Istanbul, 1929- 1933. [PC]; Wiesbaden, 1963. [AH]
- al-Astarābādī, Muḥammad Amin. *Al-Fawā'id al-madaniyya*, ed. Nūr al-Dīn

- Mūsawī. Qumm, 2003. [RG]
- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn (attrib.). *Lisān al-ghayb*; see Pseudo-‘Aṭṭār. [HL]
- Averroes; see Ibn Rushd.
- Avicenna; see Ibn Sīnā.
- ‘Awfī, Sadīd al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb Lubāb al-albāb*, ed. Edward G. Browne as *The Lubāb al-albāb of Muḥammad ‘Awfī*. London and Leiden, 1903; Tehran, 1361 Sh./1982. [ACH]
- ‘Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī, Abū’l-Ma’ālī ‘Abd Allāh (or Muḥammad) b. Abī Bakr. *Nāmāhā-yi ‘Ayn al-Qudāt-i Hamadānī*, vols. 1&2, ed. ‘Afīf ‘Usayrān and ‘Alīnaqī Munzawī. Beirut and Tehran, 1347- 1350 Sh./ 1969- 1972; vol. 3, ed. ‘Alīnaqī Munzawī. Tehran, 1377 Sh./1998- 1999. [HL]
- *Tamhīdāt*, ed. ‘Afīf ‘Usayrān in *Muṣannafāt-i ‘Ayn al-Qudāt-i Hamadānī*. Tehran, 1341 Sh./1962, part II. [HL]; French tr. Christiane Tortel as *Les tentations métaphysiques (Tamhidat)*. Paris, 1992.
- *Shakwā al-gharīb*, ed. ‘Afīf ‘Usayrān in *Muṣannafāt-i ‘Ayn al-Qudāt-i Hamadānī*. Tehran, 1341 Sh./1962, part III; tr., see *Secondary Sources*, Arberry, A *Sufi Martyr*. [HL]
- al-Baghawī, al-Ḥusayn b. Mas’ūd. *Sharḥ al-sunna*, ed. Shu’ayb Arnā’ūt and Muḥammad Zuhayr Shāwish. Beirut, 1971. [IP]
- al-Baghdādī, Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir. *al-Farq bayn al-firaq*, ed. Muḥammad Badr. Cairo, 1328/1910. [PC]; ed. Muḥammad Muḥyī’l-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Beirut, 1995. [IH]
- al-Baghdādī, al-Khaṭīb Aḥmad b. ‘Alī. *Tā’rikh Baghdād*. Cairo, 1931.
- al-Baḥrānī, ‘Alī b. al-Ḥasan. *Anwār al-badrayn fī tarājīm ‘Ulamā’ al-Qaṭīf wa’l-Aḥsā’ wa’l-Baḥrayn*, ed. ‘Abd al-Karīm Muḥammad ‘Alī al-Bilādī. Beirut, 2003. [RG]
- al-Baḥrānī, Yūsuf b. Aḥmad. *al-Durar al-Najafiyya min al-multaqaṭāt al-Yūsufiyya*. Lithograph, Tehran, 1314/1897; new typeset ed., Beirut, 2002. [RG]
- *al-Ḥadā’iq al-nādira fī aḥkām al-’itra al-Ṭāhira*, ed. Muḥammad Taqī al-Irwānī. Qumm, 1984. [RG]
- al-Bakcharī, ‘Alā’ al-Dīn Mughaltāy b. Qillīj b. ‘Abd Allāh; see Mughaltāy b. Qillīj b. ‘Abd Allāh, ‘Alā’ al-Dīn al-Bakcharī. [HA]
- Bākharzī, ‘Abd al-Wāsi’ Nizāmī. *Maqāmāt-i jāmi: gūshahā’i az tārikh-i farhangī wa ijtīmā’i-yi Khurāsān dar ‘aṣr-i Taymūriyān*, ed. Najīb Māyil Harawī. Tehran, 1371 Sh./1992. [HA]
- al-Balkhī, Ṣāfi al-Dīn. *Faḍā’il Balkh*, extant in the Persian tr. by Muḥammad Ḥusaynī Balkhī (7th/13th century), ed. ‘Abd al-Ḥay Ḥabībī. Tehran, 1350 Sh./1971. [AM]
- al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib. *Intiṣār li’l-Qur’ān*, ed. ‘Umar Hasan al-Qayyām. Beirut, 1425/2004. [AM]

- al-Baṭalyawsi, 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sid. *al-Iqtidāb fī sharḥ adab al-Kuttāb*, ed. 'Abd Allāh al-Bustānī. Beirut, 1901. [IP]
- al-Baydāwī, Qāḍī 'Abd Allāh b. 'Umar. *Nizām al-tawārikh*, ed. Hakim Sayyid Shams-Ullah Qadri. Hyderabad, 1930; ed. Bahman Mirzā Karīmī. Tehran, 1934; ed. Mīr Hāshim Muḥaddith. Tehran, 1383 Sh./2003. [HL]
- Bayhaqī, Abu'l-Faḍl Muḥammad b. Husayn. *Tārīkh-i Mas'ūdi*, ed. Qāsim Ghani and 'Alī Akbar Fayyāḍ. Tehran 1324 Sh./1945; 2nd ed., 'Alī Akbar Fayyāḍ. Mashhad, 1350 Sh./1971, and numerous subsequent Tehran reprints. [CEB]
- al-Bayhaqī, Zāhir al-Dīn Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Zayd. *Tatimmat Šiwān al-ḥikma*, published with a Persian tr. By Nāṣir al-Dīn Khwāja Muntakhab al-Dīn as *Tārīkh al-ḥukamā al-musammā bi-Durrat al-akhbār wa lum'at al-anwār, ya'nitarjuma-yi tatimma-yi Šiwān al-ḥikma*, ed. Muḥammad Shafī'. Lahore, 1935. See also Anonymous, *Itmām Tatimmat Šiwān al-ḥikma*. [ACH]
- Birjandi, Ḥasan-i Šalāh-i Munshī; see Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib.
- al-Bīrūnī, Abū Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad. *Kitāb al-Šaydana fī'l-ṭibb*, ed. 'Abbās Zaryāb Khu'i. Tehran, 1370 Sh./1991. [AM]
- *Tahqiq mā li'l-Hind*, ed. Eduard Sachau. London, 1887; tr. Eduard Sachau, as *al-Beruni's India*. London, 1888; 2nd ed., 1910. [PC]
- *Kitāb al-Āthār al-bāqiya 'an al-qurūn al-khāliya* [=Chronologie orientalischer Völker], ed. Eduard Sachau. Leipzig, 1878, repr. 1923; tr. Eduard Sachau as *The Chronology of Ancient Nations*. London, 1879. [PC] [IH]
- Blake, William. *Milton. A Poem*, ed. Geoffrey Keynes, in *The Complete Writings of William Blake*. London, 1972, pp. 480- 535. [LL]
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Isma'il. *al-Jāmi' al-Šāhiḥ*. Cairo, 1932. [JB]
- Dāmghānī, Ifṭikhār al-Dīn. *Rawshanā'i-nāma*, ed. Ḥasan Dhu'l-Fiḡārī in Iraj Afshar and Karīm Iṣfahāniyān, ed. *Nāmwāra-yi duktur Maḥmūd-i Afshār-i Yazdī*, vol. 8. Tehran, 1373 Sh./1994- 1995, pp. 2300- 2335. [HL]
- Dārābī-yi Shirāzī, 'Abbās Sharīf. *Tuḥfat al-murād: Sharḥ-i qaṣida-yi ḥikmiya-yi Mīr Abu'l-Qāsim-i Findiriski*. Tehran, 1337 Sh./1958 or 1959. [HL]
- *Tuḥfat al-murād: Sharḥ-i qaṣida-yi Mīr Findiriski, Šāriḥ Hakim 'Abbās Sharīf Dārābī, bi-ḡamīma-yi sharḥ-i Khalkhālī Wagīlānī*, ed. Muḥammad Husayn Akbarī Sāwī, introduction by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran, 1372 Sh./1994. [ACH]
- Dārābī, 'Abd al-Raḥīm Kalāntar (Suhayl Kāshānī). *Tārīkh-i Kāshān*, ed. Iraj Afshar. Tehran, 2536 Persian Imperial year/ 1356 Sh./1977. [AN]
- Dawlatshāh-i Samarqandī = Amīr Dawlatshāh b. 'Alā' al-Dawla Bakhtishāh Samarqandī. *Tadhkirat al-Shu'arā'*, ed. Edward G. Browne as *The Tadhkiratu'sh-shu'arā' ("Memoirs of the Poets") of Dawlatshāh bin 'Alā'u 'd-Dawla Bakhtishāh al-Ghāzī of Samarqand*. London, 1901. [HL]
- Dāya, Najm al-Dīn al-Rāzī; see under "al-Rāzī".

- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Mizān al-i'tidāl fī naqd al-rijāl*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ et al. Beirut, 1415/1995. [AM]
- *Ta'rikh al-Islām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmūrī. Beirut, 1994. [IH]
- *Siyar a'lām al-nubalā'*, ed. Shu'ayb Arnā'ūt and Ḥusayn al-Asad. Beirut, 1401/1981. [HA]
- Dihlawī, Shāh 'Abd al-'Aziz b. Aḥmad. *Tuhfa-yi ithnā'ashariyya*. Istanbul, 1990. [HA]
- al-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd. *al-Akhbār al-ṭiwāl*, ed. Vladimir F. Guirgass. Leiden, 1888. [PC]
- al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad. *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. Albert N. Nader. 2nd ed., Beirut, 1968. [AH]; tr. Richard Walzer, *al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Oxford, 1985.
- *Kitāb al-Ḥurūf*, ed. Muḥsin Maḥdī. Beirut, 1970. [AH]; tr. Muhammad Ali Khalidī, *Mediaeval Islamic Philosophical Writings*. Cambridge, 2005, pp. 1 - 26.
- *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Fauzi M. Najjar. Beirut, 1964. [AH]
- al-Firūzābādī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Alī. *al-Muḥadhdhab fī fiqh al-imam al-Shāfi'i*, ed. Zakariyā 'Umayrāt. Beirut, 1415/1995. [AM]
- Galen, Claudius. *De Propriorum Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione et Curatione*, ed. Wilko de Boer, *Corpus Medicorum Graecorum*. Leipzig and Berlin, 1937, vol. 5 (4, 1, 1), pp. 1- 57; tr. As *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion* in Paul W. Harkins, tr. *On the Passions and Errors of the Soul*. Columbus, OH, 1963, pp. 25- 70. [HH]
- [Synopsis of Plato's *Timaeus*]; see *Secondary Sources*, Paul Kraus and Richard Walzer.
- Gardīzī, 'Abd al-Ḥayy b. Daḥḥāk. *Tārīkh-i Gardīzī*, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Tehran, 1363 Sh./1984. [PC]
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad. *Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*, ed. Muḥammad al-Mu'tasim bi'llah al-Baghdādī. Beirut, repr. 1405/1985. [AM]
- *Kitāb al-Mustazhiri fī radd 'alā'l-bāṭiniyya*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī as *Faḍā'il al-Bāṭiniyya wa faḍā'il al-mustazhiriyya*. Cairo, 1383/1964; partial tr. Richard Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfillment*. Boston, 1980, pp. 175- 286. [HL]
- Ghazālī, Aḥmad. *Sawāniḥ*, ed. Nasrollah Pourjavady. Tehran, 1359 Sh./1980; tr. Nasrollah Pourjavady as *Sawaniḥ: Inspirations from the World of Pure Spirits*. London, 1986. [AM]
- al-Ḥā'irī, Muḥammad b. Ismā'īl Abū 'Alī. *Muntahā al-Maqāl fī aḥwāl al-rijāl*, ed. Mu'assasat Āl al-Bayt. Tehran, 1885. [RG]
- Haft bāb-i bābā Sayyidnā*; see Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib. [JB]
- a-Ḥakīm al-Samarqandī, Qāḍī Abū'l-Qāsim Ishāq b. Muḥammad. *Kitāb al-*

- sawād al-a'zam fi'l-kalām*. Būlāq, 1253/1837; anonymous Persian tr. (4th/10th century), *Tarjuma-yi al-Sawād al-a'zam*, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Tehran, 1348 Sh./1969. [AM]
- al- Ḥamadhānī, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār; see 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Ḥamadhānī, al-Qāḍī.
- al- Ḥamadhānī, Muḥammad b. 'Abd al-Malik. *Takmilat Ta'riḫ al-Ṭabarī*, ed. Albert Yūsuf Kan'an. Beirut, 1961. [IH]
- al- Ḥammādī al-Yamānī, Muḥammad b. Mālik. *Kashf asrār al-bāṭiniyya wa akhbār al-Qarāmiṭa*, ed. 'Izzat al-'Aṭṭār. Cairo, 1939 [IP]; ed. Suhayl Zkkār in *Akhbār al-Qarāmiṭa*. 2nd ed. Damascus, 1402/1982, pp. 202- 251 [DC]; ed. Suhayl Zkkār, in *al-Jāmi' fi akhbār al-Qarāmiṭa*. Beirut, 1987, pp. 347- 383 [IH]; tr. Muhtar Holland as *Disclosure of the Secrets of the Bāṭiniyya and the Annals of the Qarāmiṭa*. Doha, 2003.
- Ḥasan b. Zayn al-Dīn al-Shahīd al-Thānī. *Ma'ālim al-Dīn*, ed. Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. Qumm, n.d. [RG]
- Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib, Ṣalāḥ al-Dīn (Ḥasan-i Ṣalāḥ-i Munshī Birjandī). *Dīwān-i Qā'imīyyāt*, ed. S.J. Badakhchani, with an introduction and glossary of technical terms by Muḥammad Riḍā Shafī'i Kadkanī. Tehran, forthcoming. [JB]
- *Dīwān-i kabīr-i Qā'imīyyāt*. MS D, dated 10 Ramaḍān, 1105 (May 1694), formerly in private collection of Mr Shafī' Riḍā'i, now at the Library of The Institute of Ismaili Studies, London; MS N, copied in 1101 (1689) from a MS dated 855 (1451), Library of The Institute of Ismaili Studies; MS M, dated 29 Sha'bān 806 (12 March 1404), Library of The Institute of Ismaili Studies. [JB]
- *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā*, ed. Ivanow, in *Two Ismaili Treatises*, pp. 4-44 (see Secondary Sources); tr. As "The Popular Appeal of the Qiyāma" in Hodgson, *The Order of the Assassins*, pp. 279- 324 (see Secondary Sources). [JB] [HL]
- *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā*, MS 64 (copied 1330/1911), Library of The Institute of Ismaili Studies, London. [JB]
- Ḥasan-i Ṣabbāḥ. *Chahār Faṣl* (= *Fuṣūl-i arba'a*), in Shahrastānī, K. *al-Milal*, ed. Cureton, pp. 150- 152 (ed. al-Kaylānī, pp. 195- 198); French tr. Gimaret and Monnot, *Livre des religions et des sectes*, vol. 1, pp. 560- 565; tr. Kazi and Flynn, *Muslims Sects and Divisions*, pp. 168- 170. [HL] [M&W]
- (attrib.). *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā*, see Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib.
- Ḥasanī Rāzī, Murtaḍā b. al-Dā'i (attrib.). *Tabṣīrat al-'awāmm fi ma'rīfat maqālā al-anām*, ed. 'Abbās Iqbāl. Tehran, 1313 Sh./1934. [PC]
- Al-Ḥaytamī, Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ḥajar, *al-Ṣawā'iq al-Muḥriqa fi'l-radd 'alā ahl al-bid'a wa'l-zandaqa*. Cairo, n.d. [HA]
- Herodotus of Halicarnassus. *The Histories*, tr. Aubéry de Sélincourt. London, 1954. [CH]

- al-Hilli, "al-Muḥaqqiq al-Awwal", Najm al-Dīn Abu'l-Qāsim. *al-Mu'tabar*. Qumm, 1985. [RG]
- al-Hilli, al-'Allāma al-Ḥasan b. al-Muṭahhar. *Muntahā'i-maṭlab*. Mashhad, 1412/1991. [AM]
- *Tadhkirat al-fuqahā'*. Qumm, 1414/1994. [AM]
- al-Himyarī, Nashwān b. Sa'īd. *al- Ḥūr al-'in*, ed. Kamāl Muṣṭafā. Baghdad and Cairo, 1948.
- Horace. *Ars Poetica*, tr. Osborne B. Hardison and Leon Golden, Horace for Students of Literature: *The "Ars Poetica" and its Tradition*. Gainesville, FL, 1995. [ACH]
- Hujwiri, 'Alī b. 'Uthmān al-Ghaznawī al-Jullābī. *Kashaf al-Mahjūb*, ed. Valentin A. Zhukovskii. Leningrad, 1926; repr. Tehran, 1336 Sh./1957; tr. Reynold A. Nicholson as *The Kashaf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Ṣūfism*. London, 1911. [HL]
- Hunarfar, Luṭf Allāh. *Ganjīna-yi athar-i tārikh-i Isfahān*. Isfahān, 1344/1965-1966. [AN]
- Hunayn b. Ishāq. *Adab al-falāsifa*, tr. Hebrew, Judah b. Solomon al-Harizi, *Sefer Mūsre ha-filōsōfīm*, ed. and tr. Abraham Löwenthal. Frankfurt am Man, 1896. [AH]
- *Risala ilā 'Alī b. Yahyā fi dhikr mā turjima min kutub Jālinūs bi-'Ilmihi wa-ba'ḍ mā lam yutarjam*, ed. and tr., see Secondary Sources, Bergsträsser, "Über die syrischen" and "Neuen Materialien". [AH]
- Ibn 'Abd al-Zāhir, Muḥyi'l-Dīn Abu'l-Faḍl 'Abd Allāh. *al-Rawḍa al-bahiyya al-zahira fi khiṭaṭ al-Mu'izziyya al-Qāhira*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid. Cairo, 1996. [HH]
- Ibn 'Abd Rabbih, Aḥmad b. Muḥammad. *al-'Iqd al-farīd*, ed. Aḥmad Amin. Cairo, 1952. [IH]
- Ibn Abi'l-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamid b. Hibat Allāh. *Sharḥ Nahj al-balāgha*, ed. Ḥasan Tamīm. Beirut, 1963- 1964. [AH]
- Ibn Abi Uṣaybi'a, Aḥmad b. al-Qāsim. *'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭṭibbā'*, ed. Nizār Riḍā. Beirut, 1965. [M&W]
- Ibn al-'Adīm, Kamāl al-Dīn Abu'l-Qāsim 'Umar b. Aḥmad. *Bughyat al-ṭalab fi Tārikh Ḥalab*, ed. Suhayl Zakkār. Damascus, 1988. [CH]
- Ibn 'Arabī, Muḥyi'l-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Cairo, n.d. [LL]; for partial English and French tr. see Secondary Sources, Chodkiewicz, ed., *Les Illuminations de la Mecque*; see also Grill, "Le terme du voyage".
- Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn Au'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad. *al-Kāmil fi'l-tā'rikh*, ed. Carl Johan Tornberg. Beirut, 1965- 1967. [PC] [HH] [IH]
- Ibn Bābawayh al-Qummī, Muḥammad b. 'Alī al-Qummī (al-Shaykh al-Ṣadūq).

- Kitab Man Lā yaḥḍuruḥu'l-faqīh*, ed. Mūsawī Kharsān. Tehran, 1390/1970. [AM]; ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī. Qumm, 1415/1995. [RG]
- *al-I'tiqādāt fī dīn al-imāmiyya*, ed. Ghulām Riḍā Māzandarānī. Qumm, 1992. [RG]
- Ibn al-Dawādārī, Abū Bakr b. 'Abdallāh. *Kanz al-durar wa jāmi' al-ghurar*, vol. 6, ed. Ṣalāh al-Dīn al-Munajjid. Cairo, 1961. [IH]
- Ibn al-Furāt, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm. *Ta'rikh al-duwal wa'l-mulūk*, partial ed. and tr. Ursula and Malcolm C. Lyons. Cambridge, 1971, 2vols. (vol. 1: Text; vol. 2 translation), with introduction and notes by Jonathan R. C. Riley-Smith. [CH]
- Ibn Ḥajar al-Ḥaytamī, Aḥmad b. Muḥammad; see al-Ḥaytamī, Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ḥajar. [HA]
- Ibn Ḥammād, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī. *Akhbār mulūk Banī 'Ubayd wa siratuhum* = *Histoire des rois 'obaidides*, ed. and French tr. Madeleine Vonderheyden. Algiers and Paris, 1346/1927. [HH]
- Ibn Ḥawqal, Abū 'Alī Qāsim Muḥammad b. 'Alī. *al-Mamālik wa'l-masālik*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1873. [IH]
- *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1873 [AM]; ed. Johannes Hendrik Kramers. Leiden, 1938; Beirut, 1979 [IH]; French tr. Johannes Hendrik Kramers and Gaston Wiet as *La configuration de la terre*. Paris, 1964.
- Ibn al-Haytham, Abū 'Abd Allāh. *Kitāb al-Munazarāt*, ed. and tr. Wilferd Madelung and Paul E. Walker as *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munazarāt*. London, 2000. [DS]
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad. *al-Faṣl fī'l-milal wa'l-ahwā' wa'l-niḥal*. Cairo, 1317- 1321/1899- 1903. [PC]
- *Kitāb al-Muḥallā bi'l-āthār*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. Beirut, 1389/1969. [AM]
- Ibn al-'Imād, 'Abd al-Ḥayy b. Aḥmad. *Shadharāt al-dhahab fī akhbar man dhahab*, ed. Muḥammad al-Qudṣī. Cairo, 1931. [IH]
- Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, Abū'l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad. *Kitāb al-Bayān al-mughrib fī akhbar al-Andalus wa'l-Maghrib*, ed. George S. Colin and Évariste Lévi-Provençal. Leiden, 1948-1951. [HH]
- Ibn al-Jawzī, Abū'l-Faraj 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī. *al-Muntaẓam fī Ta'rikh al-mulūk wa'l-umam*, ed. Fritz Krenkow. Hyderabad, 1357-1362/1938-1943; ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā' and Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā'. Beirut, 1992. [PC] [IH]
- *Kitāb al-Mawḍū'āt*, ed. 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān. Medina, 1386-1388/1966-1968. [AM]
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-'Allāma al-Maghribī. *Ta'rikh*

- Ibn Khaldūn = Kitāb al-'Ibar wa dīwan al-mubtada' wa'l-khabar fi ayyām al-'arab wa'l-'ajam wa'l-barbar wa man 'āṣarahum min dhawī al-sultān al-akbar*, ed. Yūsuf As'ad Dāghir. Beirut, 1956-1961. [HH] [IH] [IP]
- Ibn Khallikān, Abū'l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad. *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut, 1968- 1972; tr. William MacGuckin de Slane as *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Paris, 1842- 1871 [CH] [IP]; ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut, 1978. [PC]; ed. Muḥammad Muḥyi'l-Dīn 'Abd al-Ḥamid. Cairo, 1367/1948. [LL]
- Ibn Khurradādhbih, 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh. *Kitāb al-Lahw wa'l-malāhī*, ed. Ignatius 'Abduh Khalifa in *Mashriq* (1960), pp. 125- 155; also published separately as *Mukhtār min kitāb al-Lahw wa'l-malāhī*. Beirut, 1961. [AH]
- Ibn Killis, al-Wazīr Ya'qūb (attrib.). *al-Risāla al-Mudhhibā*, ed. 'Arif Tāmīr. Beirut, 1988; see also al-Nu'mān b. Muḥammad, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa. [DS]
- Ibn Makki, Muḥammad (al-Shahīd al-Awwal). *Dhikrā'l-shī'a fi aḥkām al-sharī'a*. Qumm, 1419/1998-1999. [AM]
- Ibn Munqidh, Usāma Abū'l-Muẓaffar Ibn Murshid Majd al-Dīn Mu'ayyad al-Dawla. *Kitāb al-I'tibār*, ed. Philip K. Hitti. Princeton, 1930; tr. Philip K. Hitti as *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman, or An Arab Knight in the Crusades: Memoirs of Usāma ibn-Munqidh (Kitāb al-I'tibār)*. Beirut, 1964. [CH]
- Ibn Muyassar, Tāj al-Dīn Muḥammad b. 'Alī. *Akhbār Miṣr*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid as *al-Muntaqā min Akhbār Miṣr*. Cairo, 1981. [HH]
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Iṣḥāq. *Kitāb al-Fihrist*, ed. Gustav Flügel. Leipzig, 1871- 1872 [M&W]; ed. M. Riḍā Tajaddud. Tehran, 1350 Sh./1971 [AM] [PC] [IP]; tr. Bayard Dodge as *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. New York and London, 1970. [AH]
- Ibn al-Qalānisi, Abū Ya'lā Ḥamza b. Asad. *Dhayl ta'rikh Dimashq*, ed. Henry F. Amedroz as *History of Damascus 363- 555 A.H. from the Bodleian MS. Hunt 125, being a continuation of the history of Hilāl al-Ṣābi*. Leiden and Beirut, 1908. [IH] Partial tr. H. A. R. Gibb as *The Damascus Chronicle of the Crusades*. London, 1932; French tr. Roger le Tourneau as *Damas de 1075 à 1154*. Damascus, 1952. [CH]
- Ibn al-Qiftī, 'Alī b. Yūsuf. *Ta'rikh al-ḥukamā'*, ed. Julius Lippert. Baghdad and Leipzig, 1903. [AH] [M&W]
- Ibn Qudāma al-Maqdisī, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Aḥmad. *Adab al-Kātib*, ed. 'Alī Fā'ūr. 3rd ed., Beirut, 2003. [IP]
- *al-Ikhtilāf fi'l-lafz wa'l-radd 'alā al-jahmiyya wa'l-mushabbihā*, ed. Maḥmūd 'Umar b. Abī 'Umar. Riyadh, 1991. [IP]
 - *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Tharwat 'Ukāsha. 2nd Ed., Cairo, 1969. [IP]
 - *al-Mughnī*, ed. Muḥammad Rashīd Riḍā. Cairo, 1367/1947. [AM]
 - *Ta'wil mukhtalaf al-ḥadīth*, ed. Ismā'īl al-Khaṭīb al-Salafī. Cairo, 1908. [IP]

- *Ta'wil mushkil al-Qur'ān*. Ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. 3rd ed., Beirut, 1981 [IP]; ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn. Beirut, n.d. [AM]
- *'Uyūn al-akhbār*, ed. Aḥmad Zakī al-'Adawī. Beirut, n.d. (repr. Of Cairo, 1925). [IP]
- Ibn Rushd, Abū'l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad. *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, ed. Muḥammad al-Amad. Beirut, 1996; tr. Imran Ahsan Khan Nyazee, *The Distinguished Jurist's Primer*. Reading, UK, 2000. [IP]
- *Kitāb Faṣl al-maqāl*, ed. Georges F. Hourani. Leiden, 1959. [CB]
- Commentary on Plato's Republic; [Hebrew text] ed. and tr. Rosenthal, *Averroes' Commentary*; tr. Lerner, *Averroes on Plato's Republic* (see Secondary Sources). [AH]
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh. *Dānish-nāma-yi 'alā'ī*, ed. Muḥammad Mu'īn and Muḥammad Mishkāt. Tehran, 1952, repr. 1975; tr. Parviz Morewedge as *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sina)*. London and New York, 1973. [ACH]
- *Mī'rāj-nāma*, tr. Heath (see Secondary Sources).
- *al-Qaṣida al-'ayniyya*, ed. Kholeif, *Avicenna on Psychology*, pp. 129- 131; tr. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. 2, pp. 110- 111; tr. Arberry, *Avicenna on Theology*, pp. 77- 78 (see Secondary Sources). [ACH]
- *Al-Shifā'*. *Kitāb al-Shi'r*, tr. Dahiyat (see Secondary Sources). [ACH]
- Ibn al-Sikkī, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq. *Islāh al-manfiq*, ed. Aḥmad Muḥammad Shakir and 'Abd al-Salām M. Hārūn. Cairo, 1949. [IP]
- Ibn Taghribirdī, Abū'l-Maḥāsīn Jamāl al-Dīn Yūsuf. *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa'l-Qāhira*, ed. Muḥammad Shaltūt and Muḥammad Aḥmad Khātim. Cairo, 1963-1972. [IH]
- Ibn Taymiyya, Abū'l-'Abbās Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. *Minhāj al-sunna al-nabawiyya*. Beirut, n.d. [HA]
- Ibn al-Walīd, 'Alī b. Muḥammad. *Dāmigh al-bāṣil wa ḥatīf al-munāḍil*, ed. Muṣṭafā Ghālib. Beirut, 1403/1982. [HL]
- Ibn Zāfir al-Azdī, Jamāl al-Dīn 'Alī. *Akhbār al-Duwal al-munqati'a*, ed. André Ferré. Cairo, 1972. [IH] [HH]
- Idris 'Imād al-Dīn b. Ḥasan al-Qurashī. *'Uyūn al-akhbār wa funūn al-āthār fī faḍā'il al-a'imma al-aṭhār*, vol. 5 and part of vol. 6, ed. Muḥammad al-Ya'lāwī, *Ta'rikh al-khulafā' al-Fāṭimiyyīn bi'l-Maghrib: al-qism al-khāṣṣ min Kitāb 'Uyūn al-akhbār li'l-dā'ir* Idrīs 'Imād al-Dīn. Beirut, 1985 [IP] [HH]; vol. 6, ed. Muṣṭafā Ghālib, repr. Beirut, 1984; ed. Maḥmūd Fākhūrī and Muḥammad Kamāl. Damascus, 2007 [IP]; vol. 7, ed. Ayman Fu'ād Sayyid, with summary tr. by Paul E. Walker and Maurice A. Pomerantz as *The Fatimids and their Successors in Yemen: The History of an Islamic Community*. London, 2002. [DC]

Ikhwān al-Ṣafā'; see *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafa'*; see also *al-Risāla al-jāmi'a*; and *Jāmi'at al-Jāmi'a*.

Al-Iṣfahānī, Abū'l-Faraj. *Maqātil al-Ṭalibiyyin*. 2nd ed., Najaf, 1965. [IP]

Iṣfahānī, Muḥammad Ma'ṣūm. *Khulāṣat al-siyar*, ed. Iraj Afshar. Tehran, 1368/1989. [AN]

Iṣfahānī, Nūr 'Alī Shāh. *Dīwān-i Nūr 'Alī Shāh Iṣfahānī, bi-inḍimām-i Risāla-yi Jāmi' al-asrār, Kanz al-asrār*, ed. Aḥmad Khūshniwis 'Imād. Tehran, 1370 Sh./1991. [ACH]

al-Isfarā'inī, Abū'l-Muẓaffar Ṭāhir b. Muḥammad. *al-Tabṣīr fī'l-dīn wa tamyīz al-firqa al-nājiya 'an al-firqa al-hālikin*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Beirut, 1983. [PC]

al-Isfarā'inī, Abū'l-Muẓaffar Shāhfūr b. Ṭāhir. *Tāj al-tarājim fī tafsīr al-Qur'ān li'l-a'ājim*, ed. Najīb Māyil Harawī and 'Alī Akbar Ilāhi Khurāsānī. Tehran, 1375 Sh./1995- 1996. [AM]

Isfarā'inī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥman b. Muḥammad. *Kāshif al-asrār*, ed. Hermann Landolt. Tehran, 1980. [HA]

Ja'far al-Ṣādiq (attrib.). *Tafsīr*; tr., Farhana Mayer as *Spiritual Gems: The Mystical Qur'an Commentary Ascribed by the Sufis to Imam Ja'far al-Ṣadiq (d. 148/765)*. Louisville, 2010; see Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*.

Al-Jāhiz, Abū 'Uthmān 'Amr b. Baḥr. *Kitāb al-Akhbār wa kayfa ṭaṣiḥḥ*, ed. and tr., see Secondary Sources, Pellat, "al-Ġāhiz: les nations civilisées". [AM]

– *Kitāb al-Bayan wa'l-tabyīn*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. 2nd ed., Cairo, 1380/1960- 1961. [AM] [PC]

– *Kitāb al-Ḥayawān*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut, n.d. [AM]

Al-Jahshiyārī, Muḥammad b. 'Abdūs. *Kitāb al-Wuzarā' wa'l-kuttāb*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā et al. Cairo, 1938. [PC]

Jāmi, Nūr al-Dīn "Abd al-Raḥmān. *Shawāhid al-nubuwwa li-taqwiyyat yaqīn ahl al-futuwwa*. Istanbul, 1995. [HA]

– *Bahāristān*, ed. Ismā'il Ḥākīmī. 3rd ed., Tehran, 1374 Sh./1995- 1996. [HL]

Jāmi'at al-Jāmi'a: min Turāth Ikhwān al-ṣafā' [attrib. to the Ikhwān al-ṣafā']. Ed. 'Ārif Tāmīr. Beirut, 1390/1970. [CB]

al-Janādī, Muḥammad b. Ya'qūb. *Al-Sulūk fī ṭabaqāt al-'ulamā' wa'l-mulūk*, ed. and tr. Henry Cassels Kay as "An Account of the Karmathians of Yaman" in his *Yaman: Its Early Medieval History*. London, 1892; repr. Mansfield, CT, 2005 [published together with *Ta'rikh al-Yaman* by Najm al-Dīn 'Umāra al-Ḥakamī, and an "abridged history of (the Yemen's) dynasties by Ibn Khaldūn]. [IP]

al-Jawdhārī, Abū 'Alī Manṣūr al-'Azīzī. *Sīrat al-ustādh Jawdhar*, ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn and Muḥammad 'Abd al-Hādī Sha'ira. Cairo, 1954; new critical ed. and tr. Hamid Haji as *Glimpses from Early Fatimid Archives: The Biography*

- of al-Ustādh Jawdhār. London, forthcoming. French tr., Marius Canard, *Vie de l'Ustadh Jaudhar*. Algiers, 1958. [HH]
- Junābādī, Mīrzā Ḥasan. *Rawḍat al-ṣafawīyya*, ed. Ghulām Riḍā Ṭabātābā'ī Majd. Tehran, 1378 Sh./1999. [AN]
- Juwaynī, 'Alā' al-Dīn 'Atā-Malik. *Tārīkh-i jahān-gushā*, ed. Mīrzā Muḥammad Qazwīnī. Leiden and London, 1912- 1937; tr. John A. Boyle as *The History of the World-Conqueror*. Cambridge, MA, 1958. [JB]
- Kai Kā'ūs b. Iskander b.Qābūs b. Wushmgīr. *The Naṣīḥat-Nāma Known as Qābūs-Nāma*, ed. Reuben Levy. London, 1951; tr. Reuben Levy *A Mirror for Princes: The Qābūs Nāma by Kai Kā'ūs ibn Iskander, Prince of Gurgan*. New York, 1951. [ACH]
- Khalīfa, Ḥājji (Kātip Çelebi). *Kaṣḥf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa'l-funūn*, ed. Muḥammad Sharaf al-Dīn Yaltaqaya and Rifāt Bilgah al-Kilisī. Istanbul, 1941- 1943.
- Kāshānī, Jamāl al-Dīn Abu'l-Qāsim 'Abd Allāh b. 'Alī. *Zubdat al-tawārikh: tārikh-i Ismā'īliyya va Nizāriyya va malāḥida*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, in *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz*, Supplément no. 9 (1343/19649); [JB] 2nd ed. as *Zubdat al-tawārikh: bakhsh-i Fāṭimiyān va Nizāriyān*. Tehran, 1366 Sh./1987. [PC]
- Al-Kāshgharī, Maḥmūd b. Ḥusayn b. Muḥammad. *Diwān Lughāt al-turk*. Facsimile and Turkish tr. Besim Atalay. Ankara, 1939-1941; tr. R. Dankoff and J. M. Kelly, *Compendium of the Turkic Dialects*. Cambridge, MA, 1982-1985. [CEB] [CH]
- al-Khalīl b. Aḥmad. *Kitāb al-'Ayn*, ed. Dāwūd Sallūm et al. Beirut, 2004. [IP]
- al-Khaṭīb al-Baghdādī; see al-Baghdādī, al-Khaṭīb Aḥmad b. 'Alī. [PC]
- Khayrkhawāh-i Harātī, Muḥammad Riḍā. *Faṣl dar bayān-i shinākht-i imam wa ḥujjat*, ed. and tr. Wladimir Ivanow, in "Ismailitica", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1922), pp. 3- 49; also tr. Wladimir Ivanow as *On the Recognition of the Imam*. Bombay, 1947. [LL]
- *Kalām-i Pīr*, ed. and tr. Wladimir Ivanow as *Kalāmī Pīr: A Treatise on Ismaili Doctrine, also (wrongly) called Haft-Babī Shah Sayyid Nasir*. Bombay, 1935; see also Abū Ishāq-i Quhistānī. [LL]
- *Qīṭa'āt*, ed. Wladimir Ivanow, in *Taṣnīfāt-i Khayrkhawāh-i Harātī*. Tehran, 1961, pp. 77- 111. [LL]
- al-Khwānsārī, Muḥammad Bāqir b. Zayn al-'Ābidīn. *Rawḍat al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa'l-sādāt*. Qumm. 1970- 1972. [RG]
- al-Kinānī, Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad Ibn 'Arrāq. *Tanzih al-sharī'a*. Cairo, 1387/1967.[AM]
- al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq. *Fi'l-falsafa al-ūlā*, ed. and tr., see Secondary Sources, Alfred Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*. [AH]

- *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda. Cairo, 1950. [DS] [AH]
- *Risāla fi ajzā' khabariyya fi'l-mūsīqā*, in Zakariyyā Yūsuf, ed. *Mūsīqā al-Kindī: mulḥaq li-Kitāb Mu'allafāt al-Kindī al-musīqiyya*. Baghdad, 1962; ed. al-Ḥilw, *Ta'rikh*, pp. 262- 273 (see Secondary Sources). [AH]
- al-Kindī, Muḥammad b. Yūsuf. *Wulāt Miṣr*, ed. Ḥusayn Naṣṣār. Beirut, n.d. [IH]
- al-Kirmānī, Ḥamid al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh. *Kitāb Rāḥat al-'aql*, ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn and Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī. Cairo, 1953. [AH]
- al-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb. *Al-Kāfi*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī. Qumm, 2003. [RG]
- *al-Uṣūl min al-Kāfi*. Tehran, 1375- 1377/1955- 1957. [HA]
- Lāhūrī, Ghulām Sarwar. *Khazīnat al-asfiyā'*. Lucknow, 1290/1873. [HA]
- Lawkarī, Abū'l-'Abbās Faḍl b. Muḥammad. *Sharḥ-i qaṣida-yi Asrār al-ḥikma*, text established by Ilāha Ruhidel, ed. Muḥammad Rasūl Daryāgasht and Reza Pourjavady. Tehran, 1382 Sh./2002. [ACH]
- *Bayān al-ḥaqq bi-dimān al-ṣidq: al-'ilm al-ilāhī* [Section on Metaphysics], ed. Ibrāhīm Dībājī. Tehran, 1373 Sh./1414/1995. [ACH]
- Al-Ma'arri, Abū'l-'Alā'. *Risālat al-Ghufrān*, ed. Kāmil Kilānī. Cairo, 1939; ed. 'Ā'isha 'Abd al-Raḥmān Bint al-Shāfi'. Cairo, 1976. [IH]
- Al-Majdū', Ismā'il b. 'Abd al-Rasūl. *Faḥrasat al-kutub wa'l-rasā'il*, ed. 'Alīnaqi Munzawī. Tehran, 1966. [also known as *Fihrist al- Majdū'*] [M&W]
- Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-anwār: al-jāmi'a li-durar akhbār al-a'imma al-aṥḥār*. Tehran, 1956- 1957. [IP]; Tehran and Qumm, 1376- 1392/1956-1972, based on the undated edition by Muḥammad Ḥusayn al-Gharawī al-Iṣfahānī, known as Kumpānī. [AM]
- Mālik b. Anas. *Kitāb al-Muwaṭṭa'a*, ed. Fārūq Sa'd. Beirut, 1981. [IP]
- al-Manṣūr bi'llāh, Abū Ṭāhir Ismā'il. *Tathbīt al-imāma*. MS 1120, Zāhid 'Alī Collection, Library of the Institute of Ismaili Studies, London. [HH]
- al-Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir. *Kitāb al-Bad' wa'l-ta'rikh*, ed. and French tr. Clément Huart as *Le livre de la creation et de l'histoire*. Paris 1899- 1919. [PC]
- al-Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad. *Nafḥ al-ṭib min ghuṣn al-Andalus al-raṣīb*; tr., see Secondary Sources, de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. [AH]
- al-Maqrizī, Taqī al-Dīn Abū'l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī. *Itti'āz al-ḥunafā' bi akhbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-khulafā'*, ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl and Muḥammad Ḥilmī Muḥammad Aḥmad. Cairo, 1967- 1973. [HH] [IH]
- *Kitāb al-Mawā'iz wa'l-I'tibār fi dhikr al-khiṣṭ wa'l-āthār*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid. London, 2002. [IH] [IP]
- *Kitāb al-Muqaffā al-kabīr*, ed. Muḥammad al-Ya'lawī. Beirut, 1987; [IH] 2nd ed.

1411/1991. [HH]

Al-Mas'ūdi, Abū'l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn. *Murūj al-dhahab wa ma'ādin al-jawhar*, ed. Charles Pellat. Beirut, 1966-1979; ed. and French tr. Charles Barbier de Meynard and Abel Pavet de Courteille as *Les pairies d'or*. Paris, 1861- 1877; [PC] repr. Beirut, 1974. [IH]

~ *al-Tanbih wa'l-ishraf*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1894; repr. Beirut, 1965. [IH]

Maybudī, Abū'l-Faḍl Rashīd al-Dīn. *Kashaf al-asrār wa 'uddat al-abrār*, ed. 'Alī Asghar Hekmat et al. Tehran, 1331- 1339 Sh./1952- 1960. [AM] [LL]

Maysarī, Ḥakīm. *Dānish-nāma'ī dar 'ilm-ipizishki*, ed. Barāt Zanjānī. Tehran, 1366 Sh./1987. [ACH]

Mīr Fīndīrīskī, Abū'l-Qāsim b. Mīrzā Burzurg, see Dārābī-yi Shirāzī, *Tuḥfat al-murād*.

Mīr lawḥī, Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Musawī al-Sabzawarī. *Ṣalwat al-Shi'a*, in Rasūl Ja'fariyān, ed., *Mīrath-i Islāmī-yi Irān*. Qumm, 1374/ 1995, vol. 2, pp. 339- 359. [AN]

Mīrāth-iḥadīth-i Shi'a, ed. Mahdī Mirhrīzī and 'Alī Ṣadrāyī Khu'ī. Qumm, 2003. [IP]

MīrKhawānd, Muḥammad b. Khawāndshāh. *Ta'rikh-i rawḍat al-ṣafā'*, ed. Jamshīd Kiyānfār. Tehran, 1380 Sh./2001. [PC]

Miskawayh, 'Alī b. Muḥammad. *Tajārib al-umam*, ed. and tr. Henry F. Amedroz and David S. Margoliouth. Oxford, 1921. [IH]

al-Mu'ammīl b. Masrūr al-Shāshī, Abū'l-Rajā'. *Rawḍat al-fariqayn*, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Tehran, 1359 Sh./1980. [AM]

Mughaltāy b. Qilīj b. 'Abd Allāh, 'Alā' al-Dīn al-Bakcharī. *Ikmāl tahdhīb al-kamāl fī asma' al-rijāl*, ed. Abū 'Abd al-Raḥmān 'Ādil b. Muḥammad and Usāma b. Ibrāhīm. Cairo, 2001. [HA]

al-Mu'izz li-Dīn Allāh, Abū Tamīm Ma'add. *Ad'iyat al-ayyām al-sab'a: Supplications for the Seven Days of the Week*, ed. Ismail Poonawala. Beirut, 2006. [IP]

al-Muqaddasī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rīfat al-aqālīm*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1877; repr. 1906; tr. Basil Collins and Mohammad Hamid Ata'ī, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*. Reading, 2001. [AM] [IH]

al-Najāshī, Aḥmad b. 'Alī. *Kitāb al-Rijāl*. Qumm, n.d.; [AM] *Rijāl al-Najāshī*, ed. Mūsā al-Shubayrī al-Zanjānī. Qumm, 1987. [RG]

Narāqī, Ḥasan. *Āthār-i tārikhī-yi shahristānhā-yi Kāshān wa Naṣanz*. Tehran, 1348/1969. [AN]

Narshakhī (or Barkhashī), Abū Bakr Muḥammad b. Ja'far. *Tārikh-i Bukhārā*, extent only in a Persian tr. by Abū Naṣr Aḥmad b. Muḥammad al-Qubāwī (d.

- 522/1128), ed. Charles Schefer, Paris, 1892; ed. Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī, Tehran, 1351 Sh./1972; repr. 1363 Sh./1984; tr. Richard N. Frye as *The History of Bukhara*. Cambridge, MA, 1954. [AM]
- Nasafi, 'Azīz al-Dīn b. Muḥammad. *Risāla dar bayān-i bihišt wa dūzakḥ*, in *Majmū'a-yi rasā'il mashhūr bih Kitāb al-Insān al-Kāmil*, ed. Marijan Molé as *Le livre de l'homme parfait (Kitāb al-Insān al-Kāmil): recueil de traits de soufisme en person*. Tehran, 1379 Sh./2000-2001, pp. 299- 310; tr. Lloyd V.J. Ridgeon as *The Perfect Man*. Niigata, Japan, 1992. [LL]
- al-Nasafi, Najm al-Dīn 'Umar b. Muḥammad. *Tafsīr al-Nasafi*, ed. 'Azīz Allāh Juwaynī. Tehran, 1353 Sh./1974. [AM]
- al-Nāshī' al-Akbar, Au'l-'Abbās 'Abd Allāh b. Muḥammad Ibn Shirshir (attrib.). "Masā'il al-imāma", ed. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* (see Secondary Sources).
- Nāṣir al-Dīn al-Ḥanafi al-Bukhārī. *Tuḥfat al-Zā'irīn*. Bukhārā, 1327/1909. [HA]
- Nāṣir-i Khusraw, Abu Mu'in Nāṣir b. Khusraw b. Ḥarith Qubādiyānī. *Dīwān*, ed. Naṣr Allāh Taqawī et al., with introduction by Sayyid Hasan Taqīzāda. Tehran, 1304- 1307 Sh./1925- 1928; repr. Mahdī Suhaylī. Tehran, 1335 Sh./1956; 3rd repr. 1348 Sh /1969- 1970 [HL]; repr. 1355 Sh./1976. [ACH]
- *Dīwān*, ed. Muṭabā Minawī and Mahdī Muḥaqqiq. Tehran, 1353 Sh./1974; repr. 1357 Sh./1978; partial tr. Peter L. Wilson and Gholam Reza Aavani as *Nāṣir-i Khusraw: Forty poems from the Divan*. Tehran, 1977. [HL] see also Schimmel [ACH] [HL]
- see Secondary Sources, Minawī and Muḥaqqiq, *Sharḥ-i buzurg*.
- [collection of poems in] MS 132, Persian Collection from the India Office Library, British Library [=MS 903 in Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts*, pp. 564- 565, see Secondary Sources;=MS *sīn* in Nāṣir's *Dīwān*, ed. Minawī and Muḥaqqiq. [HL]
- *Gushāyish wa rahāyish*, ed. and tr. Faquir M. Hunzai as *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*. London, 1998. [LL]
- *Kitāb-i Jāmi' al-ḥikmatayn*, ed. Henry Corbin and Muḥammad Mu'in as *Kitab-e Jami' al-Hikmatain. Le livre réunissant les deux sagesses, ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie Ismaélienne*. Tehran and Paris, 1332 Sh./1953; French tr. Isabelle de Gastines as *Le livre réunissant les deux sagesses (Kitāb-I Jāmi' al-ḥikmatayn)*. Paris, 1990. [AM] [CB] [ACH] [HL]; tr. Eric Ormsby, *Twin Wisdoms Reconciled: the Jāmi' al-ḥikmatayn of Nāṣir-i Khusraw*. London, forthcoming.
- "*Risāla*" [a short version of *Jāmi' al-ḥikmatayn*], published as an appendix in the Taqawī edition of Nāṣir Khusraw's *Dīwān*, pp. 563- 583. [HL]
- *Khwan al-ikhwān*, ed. 'Alī Qawīm. Tehran, 1338 Sh./1959. [HL]
- (attrib.). *Rawshanā'i-nāma* [in verse], ed. and tr. Hermann Ethé as "Nāṣir

- Chusrau's *Rûšanânâma*, oder Buch der Erleuchtung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 33 (1879), pp. 645- 665 and 34 (1880), pp. 428-464; also ed. as an appendix in Nâsir Khusraw, *Diwân*, ed. Taqawî et al., pp. 511- 542. [HL]
- *Rawshanâ'i-nâma* [in prose] ed. and tr. Wladimir Ivanow as *Six Chapters or Shish Fasl also called Rawshanâ'i-nâma*. Leiden, 1949; ed. Taḥsîn Yazîjî and Bahman Ḥamidî. Tehran, 1373 Sh./1994. [HL]
 - (attrib.). *Sa'adat-nâma*, first ed. with a French summary by Edmond Fagnan, "Le livre de la félicité par Nâḥir ed-Dîn Khosroû", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 34 (1880), pp.643- 674 and 36 (1882), pp. 96-114; tr. George M. Wickens, "The Sa'adat-nâma attributed to Nâsir Khusraw", *Islamic Quarterly*, 2 (1955), pp. 117- 132 and 206- 221. [HL]
 - *Safar-nâma*, ed. Charles Schefer. Paris, 1881; [IH] ed. Maḥmūd Ghanizâda. Berlin, 1341/1922.[HL]; tr. Wheeler Thackston, Jr. as *Book of Travels*. New York, 1986.
 - *Shish faṣl*; see *Rawshanâ'i-nâma* [in prose] [HL]
 - *Zâd al-musâfirîn*, ed. Muḥammad Badhî al-Raḥmân. Berlin, 1341/1923. [HL]
- al-Nawawî, Muḥyî'l-Dîn. *al-Majmû': sharḥ al-Muhadhdhab*, ed. Maḥmūd Maṭarjî. Beirut, 1996. [AM]
- al-Nawbakhtî, AbûMuḥammad al-Ḥasan b. Mûsâ. *Kitâb Firaq al-Shi'a*, ed. Helmut Ritter. Istanbul, 1931. [OA] [PC]
- Nizâm al-Mulk, Abû 'Alî Ḥasan b. 'Alî. *Siyar al-mulûk (siyâsatnâma)*, ed. Hubert Darke. 2nd ed., Tehran, 1364 Sh./ 1985; tr. Hubert Darke (on the basis of his earlier ed.). London, 1960. [PC]
- al-Nu'mân, al-Qâḍî Abû Ḥanîfa al-Nu'mân b. Muḥammad al-Tamîmî. *Da'a'im al-Islâm fî dhîkr al-ḥalâl wa'l-ḥarâm wa'l-qaḍâyâ wa'l-aḥkâm*, ed. Asaf A. A. Fyzee. Cairo, 1951- 1961; tr. Asaf A. A. Fyzee as *The Pillars of Islam*, completely revised and annotated by Ismail K. Poonawala. New Delhi, 2002- 2004. (vol. 1: "Ibadat: Acts of Devotion and Religious Observations; vol. 2: Laws pertaining to Human Intercourse). [OA] [M&W] [IP]
- *Risâla dhât al-bayân fî'l-radd 'alâ Ibn Qutayba*. MS 1164 (Ar I, ZA), Zâhid 'Alî Collection, Library of The Institute of Ismaili Studies, London [IP]
 - *Kitâb al-Idâḥ* [chapter on ṣalât], ed. Muhammad Kâzîm Raḥmatî in *Mirâth-i ḥadîth-i Shi'a* (see above), vol. 10, pp. 35- 218. [IP]; published separately, Beirut, 2007. [HH]
 - *Iftitâḥ al-da'wa*, ed. Wadad al-Qaḍî. Beirut, 1970; ed. Farhat Dachraoui. Tunis, 1975; tr. Hamid Haji as *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire*. London, 2006. [IP] [HH]
 - *Ikhtilâf uṣûl al-madhahib*, ed. Shamoan T. Lokhandwalla. Simla, 1972. [RG] [IP]

- (attrib.). *al-Risāla al-Mudhhiba*. Ta'lif al-faqīh al-akbar wa'l-dā'i al-ajall al-Qāḍi al-Nu'mān b. Muḥammad b. Ḥayyūn al-Maghribi al-Tamimi, ed. 'Ārif Tāmīr, in *Khams rasā'il Ismā'iliyya*. Salamiyya, 1956, pp. 27- 88; see also Ibn Killis. [DS]
- (attrib.). *al-Risāla al-Mudhhiba fi funūn al-hikma wa ghrā'ib al-ta'wil*, ed. Šāliḥ 'Ammār al-Ḥajj. Cairo, 2004; see also Ibn Killis. [DS]
- *al-Manāqib wa'l-mathālib* (also known as *Kitāb Manāqib banī Hāshim wa mathālib banī Umayya*), ed. Mājid b. Aḥmad al-'Aṭiyya. Beirut, 1423/2002. [IP]
- *Kitāb al-Majālis wa'l-musāyarāt*, ed. Habib Feki (= al-Ḥabib al-Faqī), et al. Tunis, 1978; 2nd. Ed., 1997. [IP] [DS]
- *Sharḥ al-akhbār fi faḍā'il al-a'imma al-aṭḥār*, ed. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Jalālī. Qumm, 1409- 1412/ 1988- 1992 (reviewed by Ismail Poonawala, *Journal of the American Oriental Society*, 118 (1998), pp. 102- 104. [IP]
- al-Nūrī al-Ṭabrisī, Ḥusayn b. Muḥammad Taqī. *Nafas al-raḥmān fi faḍā'il Salmān*. Lithograph, Tehran, 1285/1868- 1869. [AM]
- al-Nūrī, MirzaḤusayn b. Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-wasā'il wa mustanbaṭ al-masā'il*. Tehran, 1900- 1903. [IP]
- al-Nuwayrī, Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb. *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*. Vol. 25, ed. Muḥammad Jābir 'Abd al-'Alī al-Ḥinī. Cairo, 1984. [IH]
- Orations of the Fatimid Caliphs: Festival Sermons of the Ismaili Imams*, ed. and tr. Paul E. Walker. London, 2009. [HH]
- Parsā, Khwāja Shams al-Dīn Muḥammad, al-Ḥāfiẓi al-Bukhārī. *Faṣl al-khiṭāb li-waṣl al-albāb*, ed. Jalīl Misgarnizhād. Tehran, 1381 Sh./2002. [HA]
- *Qudsiyya: kalīmāt-i Baha' al-Dīn Naqshband*, ed. Aḥmad Ṭāhiri 'Irāqī. Tehran, 1354 Sh./1975. [HA]
- Plato. *The Dialogues of Plato*, tr. Benjamin Jowett. Oxford, 4th ed., 1953. [AH]
- Pseudo- 'Aṭṭār. *Lisān al-ghayb*, ed. Aḥmad Khwushniwis 'Imād. Tehran, n.d. (preface dated 1344 Sh./1966). [HL]
- Pseudo- Plutarch; see Aetius and Qusṭā b. Lūqā; see also Secondary Sources, Daiber, *Aetius Arabus*. [HL]
- al-Qalqashandī, Abū'l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī. *Subḥ al-a'shā fi šinā'at al-inshā'*, ed. Muḥammad 'Alī Ibrāhīm. Cairo, 1918- 1922; [IH] ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn. Beirut, 1987. [IP]
- Qays b. Maṣṣūr al-Dādihī. *Risālat al-asābi'*, in 'Ārif Tamir, ed., *Khams Rasā'il Ismā'iliyya*. Salamiyya, 1956, pp. 158- 179. [DS]
- Qazwīnī, Muḥammad b. Ḥusayn. *Silsila-nāma-yi khwājagān-i Naqshband*. MS 1418, Supplément person, Bibliothèque Nationale, Paris. [HA]
- al-Quhpā'i, 'Ināyat Allāh b. 'Alī. *Majma' al-rijāl*, ed. Diyā' al-Dīn al-Iṣfahānī. Iṣfahan, 1384- 1387/1964- 1968. [AM]

- al-Qummī, Muḥammad b. al-Ḥasan Abū Ja'far. *Baṣā'ir al-darajāt fī fadā'il al-Muḥammad*, ed. Mīrza Muḥsin Kūcha Bāghī Tabrizī. Tehran, 1961. [RG]
- al-Qummī, Sa'id b. 'Abd Allāh al-ash'arī. *Kitāb al-Maqālāt wa'l-firaq*, ed. M. J. Mashkūr. Tehran, 1963. [OA]
- The Qur'an*, tr. Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*. London, 1955. [AM]
- Qusṭa b. Lūqā al-Ba'albakki (attrib.). tr. *Arā' al-falāsifa – Risāla fī'l-ārā' al-ṭabi'iyya allatī yaqūl bihā al-ḥukamā'*. Arabic tr. of Aetius' (or pseudo-Plutarch's) *Placita Philosophorum*; ed., see Secondary Sources, Daiber, *Aetius Arabus*. [HL]
- al-Rafna, Muḥammad b. Sa'd b. Dā'ūd. *al-Risāla al-Kāfiya*, in 'Arif Tāmir, ed., *Khams rasā'il Ismā'iliyya*. Salamiyya, 1956, pp. 90-99; repr. In 'Arif Tāmir, ed. *Thalāth rasā'il Ismā'iliyya*. Beirut, 1983, pp. 25-33. [DS]
- Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'* _ (i) complete editions:
- Kitāb Ikhwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā'*, ed. Nūr al-Dīn Jiwā Khān. Bombay, 1305-1306/1888-1889; *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā'*, ed. Khayr al-Dīn al-Ziriklī with introductions by Ṭahā Ḥusayn and Aḥmad Zakī Bāshā. Cairo, 1347/1928; ed. Buṭrus al-Bustānī. Beirut, 1975; ed. 'Arif Tāmir. Beirut, 1995 (includes *al-Risāla al-Jāmi'a* and *Jāmi'at al-Jāmi'a*) [CB] [AH]
- Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'* _ (ii) Partial editions:
- Rasā'il*, vol. 1, ed. Shaykh 'Alī Yūsuf. Cairo, 1306/1888. [AH]
- Epistle 22 (on animals), ed. Shaykh Aḥmad b. Muḥammad Sharwān al-Yamanī as *Tuḥfat Ikhwān al-Ṣafā'*. *Ichwan-oos-suffa in the original Arabic*, with an English preface by Thomas Truebody Thomason. Calcutta, 1812. [AH]
- [Selections] Dieterici, Friedrich, ed. *Die Abhandlungen der Ichwān es-safā in Auswahl zum ersten mal aus arabischen Handschriften herausgegeben [= Khulāṣat al-wafā' bi'khtīṣār Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā']*. Leipzig, 1883-1886; repr. Hildesheim, 1969. [AH]
- Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'* _ (iii) translations:
- _ For Epistles 1, 5, 10 – 14 and 14, see Secondary Sources.
- _ Epistle 22 (on Animals). Hebrew tr. Qalonymos ben Qalonymos, *Igeret Ba'ale Hayim*. Mantua, 1557; Urdu tr., Ikrām 'Alī, *Ikhwān al-ṣafā'*. *Tarjumah tuḥfat-i Ikhwān al-ṣafā' kā Urdū zabān men [as] Maulvī Ikrām 'Alī*. Calcutta, 1810; 2nd rev. ed., Duncan Forbes and Charles Rieu, London, 1861; tr., Lenn E. Goodman, *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethern of Basra*. Boston, MA, 1978; tr. Lenn E. Goodman and Richard McGregor, *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn* (Epistle 22). Oxford, 2010. [AH]I,
- _ Epistles 32-41 [= al-qism al-thālith]; tr. Diwald, Susanne, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān aṣ-ṣafā' (III): Die Lehre von Seele und Intellekt*. Wiesbaden, 1975. [AH]

- Rashid al-Din Tabib, Faql Allāh b. 'Imād al-Dawla Abi'l-Khayr. *Jāmi' al-tawārikh: qismat-i Ismā'iliyān va Fāfimiyyān va Nizāriyyān va dā'iyyān va raftqān*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh and Muḥammad Mudarrisi Zanjānī. Tehran, 1338 Sh./1959; ed. M. Rawshan. Tehran, 1387 Sh./2008. [OA] [PC] [JB]
- Al-Rāzī, Abū'l-Futūḥ Husayn b. 'Alī. *Rawḍ al-jinān wa rūḥ al-janān fi tafsīr al-Qur'ān*, ed. Abū'l-Ḥasan Sha'rānī. Tehran, 1382/1962. [AM]
- Rāzī, Aḥmad Amīn. *Tadhkira-yi haft iqlim*, ed. E. Denison Ross, et al. Calcutta, 1918- 72; ed. Jawād Faḍīl. Tehran, 1340 Sh./1961. [JB]
- al-Rāzī, Fakhr al-Din Muḥammad b. 'Umar. *Mafātīḥ al-ghayb aw al-tafsīr al-kabīr*, 32 vols. Tehran, n.d. [AM]
- *Manzūma-yi manṭiq wa falsafa*, ed. Nasrollah Pourjavady. *Dū mujaddid: pazhūhishhā' dar bāra-yi Muḥammad al-Ghazzālī wa Fakhr Rāzī*. Tehran, 2002, pp. 551- 564. [ACH]
- *Munāzarāt Fakhr al-Din al- Rāzī fi bilād Māwarā' al-Nahr*, ed. and tr. Fathalla Kholeif as *A Study on Fakhr al-Din al- Rāzī and his Controversies in Transoxiana*. Beirut, 1966. [HL]
- Al-Rāzī Dāya, Najm al-Dīn Abū Bakr 'Abd Allāh b. Muḥammad. *Mirṣād al-'ibād min al-mabḍā' ilā'l-ma'ād*, ed. Muḥammad Amīn Riyāḥī. 2nd ed., Tehran, 1986. [LL]
- al-Risāla al-Jāmi'a: *TajRasā'il khwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā'*, ta'lif al-imam al-mustawwar Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ismā'il b. Ja'far al-Ṣādiq, ed. Muṣṭafā Ghālib. Beirut, 1974; 2nd ed., Beirut, 1404/1984; also in 'Arif Tāmīr's ed. of the *Rasā'il*, vol. 5. Beirut, 1995 (includes *Jāmi'at al-Jāmi'a*). [CB] [AH]
- al-Risāla al-Jāmi'aal-mansūba li'l-ḥakīm al-Majrīfī, wa hiya tājRasā'il khwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā', ed. Jamil Ṣalīb. Damascus, 1949- 1951. [AH]
- al-Rūdhrawārī, Abū Shujā' Muḥammad b. al-Ḥusayn. *Dhayl Tajārib al-umam*, ed. Henry F. Amedroz. Oxford, 1921. [IH]
- Rūmī, Mawlānā Jalāl al-Dīn. *Mathnawī*, ed. Reynold A. Nicholson as *The Mathnawī of Jalāl al-Dīn Rūmī*. London, 1925. [LL]
- al-Ṣābi', Hilāl b. al-Muḥassin. *Kitāb al-wuzarā'*, ed. Henry F. Amedroz. Leiden, 1904. [IH]
- al-Ṣābi', Ibrāhīm b. Hilāl. *al-Mukhtār min Rasā'il Abi Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl b. Zahrūn al-Ṣābi'*, ed. Shakīb Arslān. Beirut, n.d. [IH]
- al-Sabzawārī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Mu'min. *Dhakhīrat al-ma'ād*, lithograph ed., Mu'assasat Āl al-Bayt li-lḥyā' al-Turāth. Qumm, n.d. [RG]
- al-Ṣaffār al-Qummi, Abū Ja'far Muḥammad b. Ḥasan. *Baṣa'ir al-darajāt*, ed. Mīrzā Muḥsin Kūchebāghī. 2nd ed., Tabriz, n.d. [ca. 1960]. [AM]
- Sanā'i, Abū'l-Majd Majdūd. *Ḥadiqat al-ḥaqīqa*, ed. M. T. Mudarris Raḍawī. Tehran, 1359 Sh./1980. [AM]

- al-Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad. *Kitāb al-Mabsūt*, ed. Ismā'il al-Shāfi'. Beirut, 1422/2001. [AM]
- Shabistari, Maḥmūd b. 'Abd al-Karīm. *Gulshan-i rāz*, in Ṣamad-i Muwahḥid, ed. *Majmū'a-yi āthār-i Shaykh Maḥmūd-i Shabistari*. Tehran, 1365 Sh./1986-1987, pp. 63- 144. [HL]
- Sa'adat- nāma, in Ṣamad-i Muwahḥid, ed. *Majmū'a-yi āthār-i Shaykh Maḥmūd-i Shabistari*. Tehran, 1365 Sh./ 1986-1987, pp. 145-280. [HL]
- al-Shāfi', Muḥammad b. Idrīs. *Kitāb al-Umm*, ed. Muḥammad Zahrī al-Najjār. Cairo, 1381/1960- 61. [AM]
- al-Shahrastānī, Abu'l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Kitāb al-Milal wa'l-niḥal*, ed. William Cureton. London, 1842- 1846; ed. Sayyid Muḥammad al-Kaylānī. Cairo, 1387- 1388/ 1967- 1968; Persian tr. Muṣṭafā Khāliq dād Hāshimī (wr. 1021/1612) in S. Muḥammad Riḍā Jalālī Nā'inī, ed., *Tawḍīḥ al-milal: tarjuma-yi Kitāb al-Milal wa'l-niḥal*. Tehran, 1358 Sh./1979. French tr., Daniel Gimaret and Guy Monnot as *Livre des religions et des sects*, vol. 1. Louvain, 1986; vol. 2, tr. Guy Monnot and Jean Jolivet. Paris, 1993. [PC] [HL]. Partial tr. Abdul-Khalīq Kāzi and J. G. Flynn, *Muslims Sects and Divisions. The section on Muslim Sects* in *Kitāb al-Milal wa'l-Niḥal*. London, 1984; English tr. of the section on "Ārā' al-Hind" in Lawrence, *Shahrastānī* (see Secondary Sources). [LL] [PC] [HL] [M&W]
- *Majlis-umaktūb-i Shahrastānī mun'aqid dar Khwarazm*, in Muḥammad Riḍā Jalālī Nā'inī, ed., *Dū maktūb*. Tehran, 1369 Sh./1990, pp. 97- 129; also in Jalālī Nā'inī, ed., *Sharḥ-iḥāl*, pp. 1- 38 (see Secondary Sources); French tr., see Secondary Sources, Steigerwald, *Majlis*. [LL]
- *Kitāb al-Muṣara'a*, ed. and tr. Wilferd Madelung and Toby Mayer as *Struggling with the Philosopher: A refutation of Avicenna's Metaphysics*. London, 2001. [LL] [M&W]
- *Kitāb Nihāyat al-Iqdām fi 'ilm al-kalām*, ed. and tr. Alfred Guillaume as *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī*. London, 1934. [LL]
- *Tafsīr al-Shahrastānī al-musammā Mafātīḥ al-asrār wa maṣābiḥ al-abrār*, ed. Muḥammad 'Alī Ādharshab. Vol. 1. Tehran, 1997; then published in 2 vols. With additional material, 2008; partial tr. (Sūrat al-Fātiḥa) [LL]
- *Keys to the Arcana: Shahrastānī's Esoteric Commentary on the Qur'an: A Translation of the Commentary on Sūrat al-Fātiḥa from Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī's Mafātīḥ al-asrar wa maṣābiḥ al-abrār*, tr. Toby Mayer. London, 2009. [LL]
- Al-Shahrāzūrī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd. *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ fi ta'riḥ al-ḥukamā' wa'l-falāsifa* [usually known as *Ta'riḥ al-ḥukamā'*], ed. Sayyid Khūrshīd Aḥmad. Hyderabad, Deccan, 1396/1976. [AH]

- Shakespeare. *Pericles, Prince of Tyre*, in *The Complete Works of William Shakespeare*. Ware, 1996, pp. 1035- 1060. [LL]
- Shaltūt, Maḥmūd, "Shaykh al-Azhar". "The Official Text of the Counsel Issued by His Eminence the Great Master Shaykh Maḥmūd Shaltūt, Rector of al-Azhar, on the Validity of Workshop according to the Imamite Shi'a Doctrine" in *Risālat al-Islām*, 55- 56 (Muḥarram 1384/ June 1964), pp. 14- 16 (English Section). [HA]
- Sharīf Jurjānī. *Kubrā*, in *Dū mantiq-i fārsī: Kubrā, Sughrā*, ed. Murtaḍā Mudarrisi Chahārdihī. Tehran, 1334/1956, pp.5- 22. [ACH]
- al-Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Kitāb al-Aṣl*. ed. Abu'l-Wafā' Afghānī. Hyderabad, 1966. [AM]
- *al-Jāmi' al-ṣaghīr*. Karachi, 1987. [AM]
- Shelley, Percy Bysshe. *Hellas: A Lyrical Drama*, in Thomas Hutchinson, ed. *Shelley: Poetical Works*. London, 1991, pp. 446- 481. [LL]
- al-Shūshtarī, Nūr Allāh b. 'Abd Allāh. *Majālis al-mu'minin*. Tehran, 1956- 1957. [IP]
- Sibt b. al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān fi ta'rīkh al-ayyān*. Hyderabadm, 1951. [CH]
- al-Sijistānī, Abū Ya'qūb Ishāq b. Aḥmad. *Tuḥfat al-mustajibīn*, in 'Ārif Tamir, ed., *Khams rasā'il Ismā'iliyya*. Salamiyya, 1956, pp. 145- 156. [DS]
- *Kitāb al Yanābī*, tr. Paul E. Walker as *The Wellsprings of Wisdom, a study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābī' including a complete English translation with Commentary and notes on the Arabic text*. Salt Lake City, UT, 1994. [AH]
- Sims-Williams, Nicholas, ed. *Bactrian Documents from Northern Afghanistan: I, Legal and Economic Documents*. Oxford, 2000. [PC]
- Sirhindī, Aḥmad. *Maktūbāt-i imam-irabbānī ḥadrat mujaddid al-fī thānī*. Istanbul, 1977. [HA]
- Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān. *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, ed. Sayyid 'Imrān. Beirut, 1421/2001; [LL] ed. 'Alī Zay'ūr, *Kāmil al-tafsīr al-ṣūfī al-'irfānī li'l-Qur'ān bi-ḥasb Ḥaqā'iq al-tafsīr wa Ziyādāt Ḥaqā'iq al-tafsīr li'l-Sulamī*. Beirut, 2002; see also Ja'far al-Ṣādiq (attrib.). [HA]
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn 'Umar. *Rashf al-naṣā'ih al-Imāniyya wa kashf al-faḍā'ih al-yūnāniyya*, extant only in the Persian tr. by Mu'allim Yazdī (9th/15th century), ed. Najib Māyil Harawī. Tehran, 1365 Sh./1986. [AM]
- al-Ṣūlī, Muḥammad b. Yahyā. *Akhbār al-Rādi wa'l-Muttaqī min Kitāb al-awraq*, ed. James Heyworth-Dunne. London, 1935. [IH]
- al-Sūrābādī, Abū Bakr 'Atīq b. Muḥammad. *Tafsīr al-tafsīr*, ed. S'idi Sirjānī. Tehran, repr. 1381 Sh./ 2002. [AM]
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abi Bakr. *Ta'rīkh al-khulafā'*, ed. Muḥammad Muḥyi'l-Dīn 'Abd al-Ḥamid. Beirut, 1987. [IH]
- *al-La'ālī al-maṣnū'a fi'l-aḥādīth al-mawḍū'a*. Cairo, n.d. [AM]

- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Ta'rikh al-rusul wa'l-mulūk*, ed. Michael J. de Goeje et al. Leiden, 1870- 1901; tr. into English as *The History of al-Ṭabarī*, general ed. Ehsan Yarshater. Albany, NY, 1985- 2007. [PC] [IH]
- *Ta'rikh-nāma-yi Ṭabarī*, Persian tr. attributed to Abū 'Alī Muḥammad Bal'amī (d. 363/974), ed. Muḥammad Rawshan. Tehran, 1366 Sh./ 1987. [PC]
- *Tarjuma-yi Tafsir-i Ṭabarī* [anonymous Persian tr. of Ṭabarī's *Jāmi'* al-Bayān 'an ta'wil āy al-Qur'ān] ed. Ḥabīb Yghmā'i. Tehran, 2536 Persian Imperial Year/1356 Sh./1977. [AM]
- al-Ṭabarī, Muḥabb al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh. *al-Riyād al-nādira fi manaqib al-'ashara*, ed. 'Isā b. 'Abd Allāh b. Mānī' al-Ḥimyarī. Beirut, 1996. [HA]
- al-Ṭabrizī, Walī al-Dīn Muḥammad. *Mishkāt al-Maṣābiḥ*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Damascus, 1961; tr. James Robson as *Mishkāt al-Maṣābiḥ*. Lahore, 1975. [IP]
- Ṭāhir Qummī, Muḥammad. *Radd-i ṣūfiyya*, partial text in Rasūl Ja'fariyān, ed., *Mirāth-i Islāmī-yi Irān*. Qumm, 1374/1995, vol. 2, pp. 131- 150; full text in MS 5185, Majlis Library, Tehran, and MS 4014/ 7, Ayatollah Mar'ashī Library, Qumm. [AN]
- al-Tanūkhī, al-Muḥassin b. 'Alī. *Nishwār al-muḥāḍara wa akhbār al-mudhākara*, ed. 'Abbūd al-Shālījī. Beirut, 1973. [IH]
- Tavernier, Jean Baptiste. *Les Six voyages de Jean Baptiste Tavernier*. Amsterdam, 1679. [AN]
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad b. al-'Abbās. *Kitāb al-Imtā' wa'l-mu'ānasa*, ed. Aḥmad Amīn and Aḥmad Zayn. Beirut, 1939- 1944; 2nd ed., Beirut, 1953. [PC] [AH]
- Teresa of Ávila. *Camino de perfección*, in Silverio de Santa Teresa, ed., *Obras de sta. Teresa de Jesus*, vol.III. Burgos, Spain, 1916; tr. E. Allison Peers as "Book Called Way of Perfection" in *The Complete Works of St Teresa of Jesus*, vol. 2. London, 1975. [LL]
- al-Tha'ālibī, 'Abd al-Mālik b. Muḥammad. *Ādāb al-mulūk*, ed. Jalīl al-'Aṭīyya. Beirut, 1990. [PC]
- Thābit b. Sinān al-Ṣābi'. *Ta'rikh akhbār al-Qarāmiṭa*, ed. Suhayl Zakkār, in *al-Jāmi' fi akhbār al-Qarāmiṭa*. Damascus, 1987. [IH]
- Tunukābunī, Muḥammad b. Sulaymān. *Qīṣaṣ al-'Ulamā'*. Tehran, n.d. [RG]
- al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ḥasan ("Shaykh al-Ṭā'ifa"). *al-Khilāf fi'l-aḥkām*. Qumm, 1376/1956. [AM]
- *al-Mabsūṭ fi fiqh al-imāmiyya*, ed. Muḥammad Taqī Kashfī. Tehran, 1387/ 1967- 1968. [AM]
- *al-Nihāya fi mujarrad al-fiqh wa'l-fatawa* (mediaeval Persian translation), ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Tehran, 1342 Sh./1963. [AM]
- *Tahdhib al-aḥkām*, ed. Mūsawī Kharsan. Najaf, 1379/1959. [AM]

- 'Uddat al-uṣūl, ed. Muḥammad Riḍā al-Anṣārī. Qumm, 1996. [RG]
- al-Ṭūsī, Abū Naṣr Sarraj. *Kitāb al-Luma' fi'l-taṣawwuf*, ed. Reynold A. Nicholson; Persian tr. Miḥdī Maḥabbatī. Tehran, 1382 Sh./2003. [LL]
- al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *Āghāz wa anjām: muqaddima wa sharḥ wa ta'liqāt*, ed. Ḥasan Ḥasanzāda Āmulī. Tehran, 1366 Sh./1987; ed. and tr. S. Jalal Badakhchani in his *Interpretations of Islam: Three Treatises on Islamic Theology and Eschatology*. London, 2010, Persian text pp. 31-c844, tr. pp. 45- 88. [JB]
- *Majmū'a-yi rasā'il*, ed. Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī. Tehran, 1335 Sh./1956. [JB]
- *Maṣāri' al-muṣāri'*, ed. Wilferd Madelung. Tehran, 2004. [M&W]
- Maṭlūb al-mu'minīn, ed. Ivanow, in *Two Ismaili Treatises*, pp. 43- 55; ed. and tr. S. Jalal Badakhchani in his *Interpretations of Islam: Three Treatises on Islamic Theology and Eschatology*. London, 2010, Persian text pp. 17-29, tr. pp. 33-43. [JB]
- *Rawḍa-yi taslīm [Taṣawwurāt]*, ed. and tr. S. Jalal Badakhchani as *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. London, 2005. [JB] [M&W]
- *Safinat al-aḥkām*. MS 3640, Chester Beatty Collection, Dublin.
- *Sayr wa sulūk*, ed. and tr. S. Jalal Badakhchani as *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. London, 1998. [JB] [LL]
- *Tawallā wa tabarrā* (printed with Ṭūsī's *Akhlaq-i muḥtashimī*), ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Tehran, 1339 Sh./1960, pp. 562-570; tr. as "Solidarity and Dissociation" by S. Jalal Badakhchani in Landolt et al., *An Anthology of Ismaili Literature*, pp. 241-246; ed. and tr. S. Jalal Badakhchani in his *Interpretations of Islam: Three Treatises on Islamic Theology and Eschatology*. London, 2010, Persian text pp. 3-15, tr. 23-32. [JB]
- Walter the Chancellor. *Bella Antiochena*, tr. Thomas S. Ashbridge and Susan B. Edgington as *Walter the Chancellor's The antiochene Wars*. A translation and commentary. Aldershot, 1999. [CH]
- William of Tyre. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, ed. R. B. C. Huygens as *Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicon*. Turnhout, 1986; tr. E. A. Babcock and A. C. Krey as *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. New York, 1943. [CH]
- Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī. *Mu'jam al-udabā'* [*Irshād al-'arib ilā ma'rifat al-adīb*]. Beirut, 1400/1980. [AM]
- Al-Zamakhsharī, Jār Allāh Abū'l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar. *Asās al-balāgha: Mu'jam fi'l-luḡha wa'l-balāgha*. Beirut, 1996. [IP]
- *al-Kashshāf 'an ḥaqāiq al-tanzīl*. Beirut, 1367/ 1947. [AM]

المصادر الثانوية Secondary sources

- Abrahmian, Ervand. "The Crowd in Iranian Politics, 1905- 1953", *Past and Present*, 41 (1968), pp.184- 210. [AN]
- Abū Zahra, Muḥammad. *al-Imām al-Ṣādiq: ḥayātuhu wa 'aṣruhu, ārā'uhu wa fiqhuhu*. Cairo, n.d. [HA]
- *al-Mirāth 'inda'l-Ja'fariyya*. Cairo, 1955. [HA]
- *Ta'rikh al-madhāhib al-Islāmiyya, al-juz' al-thānī: fī ta'rikh al-madhāhib al-fiqhiyya*. Cairo, n.d. [HA]
- "al-Wahda al-Islāmiyya", in *Risālat al-Islām*, 10, i (Rajab, 1377/January, 1958), pp. 28-35; 10, ii (Shawwāl, 1377/April, 1958), pp. 138-145; 10, iii (Muḥarram, 1378/July, 1958), pp. 242-250; 10, iv (Rabi' al-Awwal, 1378/October, 1958), pp. 352-361. [HA]
- Addas, Claude. "Homme", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, pp.395-400. [AM]
- Ādharnūsh, Ādhartāsh. *Ta'rikh-i tarjuma az 'Arabī bih Fārsī*. Vol. 1: *Tarjumahā-yi Qur'ānī*. Tehran, 1375 Sh./1996. [AM]
- 'Adwān, Aḥmad. *al-Dawla al-ḥamdāniyya*. Tripoli, 1981. [IH]
- Afary, Janet and Kevin B. Anderson. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago, 2005. [AN]
- Afshar, Iraj. "Similar Farmans from the Reign of Shah Safi", in Charles Melville, ed., *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. London and New York, 1996, pp. 285-304. [AN]
- Alavi, Seema. *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition, 1600-1900*. New Delhi, 2008. [AN]
- Algar, Hamid. "Ja'far al-Ṣādiq: ii, and Sufism", *Eir*, vol. 14, pp.356- 362; see also Robert Gleave, "Ja'far al-Ṣādiq: ii, Teachings." [HA]
- 'Alī, Zāhid. *Ta'rikh-i Fāṭimiyyīn Miṣr*. Hyderabad, Deccan, 1948. [AH]
- Alptekin, Coşkun. *Dimaşk Atabegleği: Tog-Teginliler*. Istanbul, 1985. [CH]
- Altmann, Alexander and Samuel M. Stern. *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. London, 1958. [AH]
- al-'Āmilī, al-Sayyid Ḥusayn Yūsuf Makkī. *'Aqīdat al-Shī'a fī'l-imam al-Ṣādiq wa sā'ir al-a'imma*. Beirut, 1382/1963; repr. 1407/1987. [HA]
- Amin, Samir. *Accumulation on a World Scale: A Critique of the theory of Underdevelopment*. New York, 1974. [AN]
- *Imperialism and Unequal Development*. New York, 1977. [AN]
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. "Note bibliographique sur le *Kitāb Sulayman b. Qays*, le plus ancien ouvrage shī'ite existant", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher and Simon Hopkins, ed., *Le Shī'isme imamate*

- quarante ans après: homage à Etan Kohlberg*. Turnhout, 2009, pp. 33-48. [AM]
- "al-Saffār al-Qummi (m. 290/902-903) et son Kitāb baṣā'ir al-darajāt", *Journal Asiatique*, 280, iii-iv (1992), pp. 221-250. [AM]
 - "Shahrbānū, Dame du pays d'Iran et Mère des imams: entre l'Iran préislamique et le shi'isme imamate", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (Studies in Honour of Shaul Shaked)*, 27 (2002), pp. 497-549; repr. In Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*. Paris, 2006, pp. 49-87. [AM]
 - "Vocabulaire étranger et mots énigmatique", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, pp. 921-924. [AM]
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, 1983; rev. ed. 1991 [AN]
- Arberry, Arthur J. *Avicenna on Theology*. London, 1951; see Primary Sources, Ibn Sīnā, *al-Qaṣida al-'ayniyya*. [ACH]
- *Classical Persian Literature*. London, 1958 [AM]; 2nd ed., London, 1967. [HL]
 - tr. *The Koran Interpreted*; see Primary Sources, *the Qur'an*. [AM]
 - *A Sufi Martyr: the "Apologia" of 'Ain al-Qudat al-Hamadani*. London, 1969. See Primary Sources, 'Ayn al-Qudāt, *Shakwā al-gharib*. [HL]
- Asfaruddin, Asma. "Sunnī-Shi'i Dialectics and the Qur'an", in Khaleel Mohammad and Andrew Rippin, ed., *Coming to terms with the Qur'an: A Volume in Honor of Professor Issa Boullata*, McGill University. North Haledon, NJ, 2007, pp. 107-123. [HA]
- al-'Askari, Murtaḍā. *Uṣūrat 'Abd Allāh b. Saba'*. Beirut, n.d. [HA]
- Awa, Adel. *L'esprit critique des "Frères de la pureté": encyclopédistes Arabes du IV/X siècle*. Beirut, 1948. [AH]
- Ayalon, David. "On the Eunuchs in Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, I (1979) pp. 67-124; repr. In David Ayalon, *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs*. London, 1988, article III. [HH]
- Aylmer, Gerald E. "Did the Ranters Exist?", *Past and Present*, 117 (1987), pp. 208-219. [AN]
- Azmi, Mohammad Mustafa. *Studies in Early Ḥadīth Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*. Beirut, 1968. [IP]
- Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA, 2002. [AN]
- "The Safavid Synthesis: From Qizilbash to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies*, 27 (1994), pp. 135-161. [AN]
 - "Sufis, Dervishes and Mullahs: The Controversy over the Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-century Iran", in Charles Melville, ed., *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. London and New York, 1996, pp. 117-138. [AN]

- "The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and the Temporal in 17th century Iran". Unpublished Ph.D. thesis. Princeton University, 1993. [AN]
- Baffioni, Carmela. "Antecedenti greci nel concetto di 'natura' degli Iḥwān al-Ṣafā", in Maria Barbanti, Giovanna R. Giardina and Paolo Manganaro, ed., *ENOSIS KAI FILIA, Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*. Catania, 2002, pp. 545-556. [CB]
- "Antecedenti 'orientali' per la legittimazione del ta'wīl dei filosofi in Averroè?", in Anna Maria di Tolla, ed., *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra, Studi maghrebini*, 4 (85), 2006, pp. 131-139. [CB]
- "The Concept of Nature in Yahyā b. 'Adī (A Comparison with the Iḥwān al-Ṣafā)", in Ebiad Rifaat and Hermann Teule, ed., *Studies on the Christian Arabic Heritage, Offered in Honour of Father Samir Khalil Samir S.I., at the Occasion of his 65th Birthday*. Leuven, 2004, pp. 199-204. [CB]
- "L'embryologie islamique. Entre heritage grec et Coran: les philosophes, les savants, les théologiens", in Luc Brisson, Marie-Hélène Congourdeau and Jean-Luc Solère, ed., *L'embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*. Paris, 2008, pp. 213-231. [DS]
- "Gli Iḥwān al-Ṣafā' e la filosofia del *kalam*", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 54 (1994), pp. 464-478. [AH]
- "History, Language and Ideology in the Iḥwān al-Ṣafā' View of the Imāmate", in Barbara Michalak-Pikulska and Alexander Pikulski, ed., *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress, Union européenne des arabisants et islamisants*. Leuven, 2006, pp. 17-27. [CB]
- "The 'History of the Prophet' in the Iḥwān al-Ṣafā'", in Binyamin Abrahamov, ed., *Studies in Arabic and Islamic Culture II*. Ramat-Gan, 2006, pp. 7-31. [CB]
- "Ideological Debate and Political Encounter in the Iḥwān al-Ṣafā'", in Antonino Pellitteri, ed., *Mağāz. Culture e contatti nell'area del Mediterraneo. Il ruolo dell'Islam. Atti del XXI Congresso, Union européenne des arabisants et islamisants, Palermo, 27-30 settembre 2002*. Palermo, 2003, pp. 33-41. [CB]
- "The 'Language of the Prophet' in the Iḥwān al-Ṣafā'", in Daniel de Smet, Godfroid de Callataÿ and Jan M. F. van Reeth, ed., *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002*. Brussels; Louvain-la-Neuve; Leuven, 2004, pp. 357-370. [CB]
- ed. and tr. *On Logic* (Epistles 10- 14). Oxford, 2010; see Primary Sources, *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, tr., Epistles 10- 14. [AH]
- "Al-Madīnah al-Fāḍilah in al-Fārābī and in the Iḥwān al-Ṣafā': A Comparison", in Stefan Leder with Hilary Kilpatrick, Bernadette Martel-Thoumian and Hannelore Schöning, ed., *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th*

- Congress, *Union européenne des arabisants et islamisants*, Halle. Leuven, 2002, pp. 3-12. [CB] [AH]
- "Temporal and Religious Connotations of the 'Regal Policy' in the *Khawān al-Ṣafā'*", in Emma Gannagé, Patricia Crone, Maroun Aouad, Dimitri Gutas and Eckart Schütrumpf, ed., *The Greek Strand in Islamic Political Thought. Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 16-27 June 2003*, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57 (2004), pp. 337-365. [CB]
- Bahār, Muḥammad Taqī ("Malik al-Shu'arā"). *Sabk shināsī, yā tārikh-i taṭawwur-i nathr-i Fārsī*. Tehran, 1321 Sh./1942. [AM]
- Baldick, Julian. *Mystical Islam*. London, 1989. [AN]
- Barthold, Wilhelm [= Vasily Vladimirovich Barto'ld]. *Turkistan down to the Mongol Invasion*, with an additional chapter, tr. Tatiana Minorsky and ed. C. E. Bosworth. 3rd ed., London, 1968 (originally published as *Turkestan v épokhu mongol'skago nashestviya*. Saint Petersburg, 1898- 1900. [CEB])
- Baski, Imre. *A Preliminary Index to Rásonyi's Onomasticon Turcicum*. Budapest, 1984. See also Rásonyi and Baski, *Onomasticon Turcicum*. [CEB]
- Bausani, Alessandro. *Persia religiosa: da Zaratustra a Bahá'ulláh*. Milan, 1959. [AM]
- "Scientific Elements in Isma'ili Thought: The Epistles of the Brethren of Purity", in Seyyed Hossein Nasr, ed., *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977, pp. 123-140. [AH]
- Bergé, Marc. *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'AbūḤayyān al-Tawhīdī*. Paris, 1974. [AH]
- Bergsträsser, Gtthelf. "Neuen Materialien zu Ḥunain b. Ishāq's Galen-Bibliographie", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 19,ii (1932). [AH]
- ed. and tr. "über die syrischen und arabischen Galen-übersetzungen", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 17,ii (1925); see Primary Sources, Ḥunayn b. Ishāq. [AH]
- Bertel's, Andrey E. "Nazariyāt-i barkhī az 'urafā wa shī'īyan-iithnā 'asharirāji' bi arzish-imīrāth-iadabī-yi Nāṣir-i Khusraw", in *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*, pp. 96- 121. [HL]
- Binkar, Ismet and Halit Eren. *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed translations 1515-1980*, ed. Ekmeleddin Ihsanoğlu. Istanbul, 1986. [AM]
- Blachère, Régis; see Primary Sources, the Qur'an.
- De Blois, François. "AbūṬāhir's Epistle to the Caliph al-Muqtadir", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 17 (1987), pp. 31-35. [IH]
- "The Abū Sa'idīs or so-called 'Qarmatians' of Baḥrain", *Proceedings of the*

- Seminar for Arabian Studies*, 16(1986), pp. 13-21. [IH]
- "Du nouveau sur la chronologie bactrienne post-hellénistique: l'ère de 223-224 ap. J. C.", *Compte rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (April-June, 2006), pp.907-991. [PC]
 - *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey*. London, 1992. [HL]
 - Blumenthal, David R. "A Comparative Table of the Bombay, Cairo and Beirut editions of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", *Arabica*, 21 (1974), pp. 186-203. [AH]
 - Bobzin, Hartmut. "Translation of the Qur'an", in Jane D. McAuliffe, ed., *EQ*, vol. 5, pp. 340-358. [AM]
 - De Boer, Tjitze J. *The History of Philosophy in Islam*. London, 1903; repr. New York, 1967. [AH]
 - "Zu Kindi und seiner Schule", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 13 (1899), pp. 153-178. [AH]
 - Bosworth, C. Edmund. "Additions to the New Islamic Dynasties," in Yasir Suleiman, ed., *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*. Edinburgh, 2010, pp. 14- 31. [CEB]
 - *The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994- 1040*. Edinburgh, 1963; repr. With updated bibliography. Beirut, 1973. [CEB]
 - "Notes on some Turkish Names in Abu'l-Fadl Bayhaqi's *Tārikh-i Mas'udī*," *Oriens*, 36 (2001), pp. 299-313. [CEB]
 - ed. *The Turks in the Early Islamic World*. Aldershot, 2007. [CH]
 - and Gerard Clauson. "Al-Xwarazmi on the Peoples of Central Asia," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1965), pp. 2-12; also in C. E. Bosworth, *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*. London, 1977, article XX. [CEB]
 - "Administrative Literature", in Michael J. L. Young et al., ed., *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. Cambridge, 1990, pp. 155-167. [IP]
 - *The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh and New York, 1996. [IP]
 - "The Persian Impact on Arabic Literature", in Alfred F.L. Beeston et al., ed., *Cambridge History of Arabic Literature. Vol. 1: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge, 1983, pp. 483-496. [AM]
 - Bowen, Harold. *The Life and Times of 'Alī ibn 'Isā, "The Good Vizier"*. Cambridge, 1975. [IH]
 - Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philip II*. Paris, 1949; tr. Siân Reynolds as *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II*. London, 1973. [AN]
 - Brenner, Robert. "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism", *New left Review*, 104 (1977), pp. 25-92. [AN]
 - Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden, 1937. [AM]

- Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. London and Cambridge, 1902-1924; [HL] repr. Cambridge, 1969. [ACH]
- De Bruijn, Johannes T. P. *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems*. Richmond, Surrey, 1997. [ACH]
- Brunner, Rainer. *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, tr. from the German by Joseph Greenmann. Leiden and Boston: Brill, 2004; orig. published as *Annäherung und Distanz: Schia, Azhar und die islamische ökumene im 20. Jahrhundert*. Berlin, 1996. [HA]
- Burrell, David. *Al-Ghazālī: The Ninety-nine Beautiful Names of God*. Cambridge, 1992. [LL]
- Busse, Heribert. *Chalif und Grosskönig: Die Būyiden im 'Iraq, 945-1055*. Beirut, 1969. [IH]
- Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford, 1972. [CEB] [CH]
- Calder, Norman. "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imāmī Shī'ī Theory of Ijtihād", *Studia Islamica*, 70 (1989), pp. 57-78. [RG]
- Calmard, Jean. "Les rituels Shiites et le Pouvoir. L'imposition du shi'isme safavide: eulogies et maledictions canoniques", in Jean Calmard, ed., *Études safavides*. Paris and Tehran, 1993, pp. 109-150. [HA]
- Canard, Marius. "Une famille de partisans, puis d'adversaires, des Fatimides en Afrique du Nord", in *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident Musulman II: Hommage à Georges Marçais*. Algiers, 1957, pp. 33-49. [HH]
- *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie*. Paris, 1955. [IH]
- Casanova, Paul. "Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins", *Journal Asiatique*, 9th series, 11 (1898), pp. 151-159. [AH]
- "Une date astronomique dans les Épîtres des Ikhwān aşŞafa", *Journal Asiatique*, 11th series, 5 (1915). Pp. 5-17. [AH]
- Chittick, William C. *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍal al-Dīn Kāshānī*. Oxford, 2001. [ACH]
- "The Myth of Adam's Fall in Aḥmad Sam'ānī's *Rawḥ al-arwāḥ*", in Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism. Vol. 1: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*. Oxford, 1999, pp. 337-359. [LL]
- Chodkiewicz, Michel. *The Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*. Paris, 1986; tr. Liadain Sherrard as *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*. Cambridge, 1993. [LL]
- with William C. Chittick et al., ed. *Les Illuminations de la Mecque: textes choisis (The Meccan Illuminations: Selected Texts)*. Paris, 1988 [with English and French translations]; see Primary Sources, Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyya*; all tr. published in English as *The Meccan Revelations: Selected Texts of the*

- Futūhāt al-Makkiyya*. New York, 2002-2004. [LL]
- Cahen, Claude, ed. "La chronique abrégée d'al-'Azīmī," *Journal Asiatique*, 230 (1938), pp. 353-448; also published as monograph, Paris, 1939; See Primary Sources, al-'Azīmī. [CH]
- Cohen, Mark R. and Sasson Somekh. "In the Court of Ya'qūb Ibn Killis. A Fragment from the Cairo Genizah", *The Jewish Quarterly Review*, 80 (1990), pp. 283-314. [DS]
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium*. New York, 1957. [AN]
- von Le Coq, Albert. "Turkish Namen und Title in Indien", *Aus Indiens Kultur* (1927), pp. 1-7. [CH]
- "The Ranters: The 'Underground' in the England of 1656", *Encounter*, 34 (April, 1970), pp. 15-25. [AN]
- Corbin, Henry. "Abu'l-Hayṭam Gorgānī", *Elr*, vol. 1, pp. 316-317. [ACH]
- "Étude préliminaire", in *Le livre réunissant les deux sagesse*; see Primary Sources, Nāṣir Khusraw, *Kitāb Jami' al-ḥikmatayn*. [AM]
- *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1964; tr. Liadain Sherrard as *History of Islamic Philosophy*. London, 1993. [LL]
- *En Islam Iranien: aspects spirituels et philosophiques*. Paris, 1971-1972. [LL]
- *L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris, 1958; 2nd ed., 1976; tr. Ralph Manheim as *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Princeton, 1969; new ed. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*. Princeton, 1998. [LL]
- ed. and tr. *Trilogie Ismaélienne*. Paris and Tehran, 1961. [LL]
- Cortese, Delia. *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zāhid 'Alī Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies*. London, 2003. [OA] [DC] [HH] [M&W] [IP]
- *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*. London, 2000. [DS]
- and Simonitta Calderini. *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh, 2006. [DC]
- Cosentino, Salvatore. "Iranian Contingents in the Byzantine Army", in *La Persia e Bisanzio: convegno internazionale (Roma, 14-18 ottobre 2002)*. Rome, 2004, pp. 245-261. [PC]
- Crone, Patricia. *The Nativist Revolts of Early Islamic Iran and Regional Zoroastrianism* (forthcoming), chap. 6. [PC]
- and Luke Treadwell. "A New Text on Ismailism at the Samanid Court", in Chase F. Robinson, ed., *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S. Richards*. Leiden, 2003, pp. 37-67. [PC]
- Cronin, Stephanie, ed. *Subalterns and Social Protest: History from Below in the Middle East and North Africa*. London, 2008. [AN]
- Crow, Douglas. "Ghaybah", in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*.

- London, 1987, vol. 5, p. 540. [LL]
- Dabashi, Hamid. *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī*. Richmond, 1999. [HL]
- Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge, 1990; 2nd ed., Cambridge, 2007. [OA] [DC] [RG] [IH] [HL] [IP] [DS]
- "Ivanow, Vladimir Alekseevich", *Elr*, vol. 14, pp. 293-300. [OA]
 - "A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement", *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123-139. [IH]
 - ed. *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996. [OA] [JB] [AH] [ACH] [IH] [LL] [DS] [IP] [M&W]
 - *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh, 1998. [OA] [LL]
 - *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London, 2004. [OA] [JB] [DS]
 - and Joseph W. Meri, ed. *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. London, 2003. [RG]
- Dahiyat, Ismail M. *Avicenna's Commentary on the "Poetics" of Aristotle: A Critical Study with an Annotated Translation of the Text*. Leiden, 1974. [ACH]
- Daiber, Hans, ed. and tr. *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*. Wiesbaden, 1980; see Primary Sources, Aetius, Pseudo-Plutarch, Qusṭā b. Lūqā. [HL]
- Dashti, 'Alī. *Taṣwīrī az Nāṣir-i Khusraw*. Tehran, 1362 Sh./1983. [ACH]
- Déroche, François. "Traductions", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, pp. 874-876. [AM]
- Dieterici, Friedrich; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, partial ed. [AH]
- Doerfer, Gerhard. *Türkisch und mongolische Elemente im Neupersischen*. Wiesbaden, 1963-1975, 4vols. [CEB]
- Eddé, Anne-Marie. "Tughtigin", in Alan V. Murray, ed., *The Crusades: An Encyclopedia*. Santa Barbara, CA, 2006, vol. 4, pp. 1204-1205. [CH]
- Donohue, John J. *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334/945-403/1012*. Leiden, 2003. [IH]
- Edgar, Iain R. "The Dream Will Tell: Militant Muslim Dreaming in the Context of Traditional and Contemporary Islamic Dream Theory and Practice", *Dreaming*, 14 (2004), pp. 21-29. [DC]
- "The 'True Dream' in Contemporary Islamic/Jihadist Dreamwork: A Case Study of the Dreams of Taliban Leader Mullah Omar", *Contemporary South Asia*, 15 (2006), pp. 263-272. [DC]
- Edmundson, Mark. *Literature against Philosophy, Plato to Derrida: A Defence of Poetry*. Cambridge, 1995. [ACH]
- El-Azhari, Taef Kamal. *The Saljuqs of Syria during the Crusades 463-549 AH/1070-*

- 1154 AD. Berlin, 1997. [CH]
- El-Bizri, Nader, ed. *The Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il. An Introduction*. Oxford, 2008. [AH]
- El-Khachab, Yahya. *Nāṣir ʿHosraw: son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poésie*. Cairo, 1940. [ACH] [HL]
- Endress, Gerhard. "The Circle of al-Kindī", in Gerhard Endress and Remke Kruk, ed., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden, 1997, pp. 43-76. [AH]
- Enoki, Kazuo. "On the Nationality of the Hephtalites", *Memoirs of the Research Department of the Tokyo Bunko*, 18 (1959), pp. 1-58. [PC]
- Esin, Emel. "And'. The Cup Rites in Inner-Asian and Turkish Art", in Oktay Aslanapa and Rudolf Naumann, ed., *Forschungen zur Kunst Asiens. In Memoriam Kurt Erdmann*. Istanbul, 1969, pp. 224-261. [CH]
- "Tös and Moncuk. Note on Turkish Flag-Pole Finials", *Central Asiatic Journal*, 16 (1972), pp. 14-36. [CH]
- Van Ess, Joseph. "Ḍirār b. 'Amr und die 'Cahmīya': Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam*, 43 (1967), pp. 241- 279 and 44 (1968), pp. 1-70. [AH]
- *Die Erkenntnislehre des 'Aḡudaddīn al-ʿIcī*. Wiesbaden, 1966. [HL]
- ed. *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: zwei Werke des Nāṣī' al-Akbar* (gest. 293H). Beirut, 1971. [PC]
- "Le Mi'rāğ et la vision de Dieu dans les premières speculations théologiques en Islam", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Le Voyage initiatique en terre d'Islam*. Louvain and Paris, 1996, pp. 27-56. [PC]
- Review of *Ash-Shāfiya (The Healer), an Ismā'īlī poem attributed to Shihab ad-Dīn Abū Firas*. Edited and translated with introduction and commentary by Sami Nassib Makarem. Beirut, 1966, and of *Al-Qasida al-Shafiya. Texte arabe établi et annoté par Aref Tamer*. Beirut, 1967, in *Der Islam*, 46 (1970), pp. 92-95. [DS]
- *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 jahrhundert hidschra*. Berlin and New York, 1991-1997. [PC]
- "Tös and Moncuk. Note on Turkish Flag-Pole Finials", *Central Asiatic Journal*, 16 (1972), pp. 14-36. [CH]
- *Ungenützte texte zur Karrāmiyya*. Heidelberg, 1980. [AM]
- Ethé, Hermann. *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*. Oxford, 1903-1937 (vol.2 rev. Edward Edwards). [HL]
- ed. and tr. "Auswahl aus Nāṣir Chusrau's Kaṣīden", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 36 (1882), pp. 478-508; see Primary Sources, Nāṣir-i Khusrāw (attrib.) *Rawshanā'ī-nāma* [in verse]. [ACH]
- Fackenheim, Emil L. "The Concept of Substance in the Philosophy of the Ikhwān al-Ṣafā' (Brethren of Purity)", *Medieval Studies*, 5 (1943), pp. 115-122. [AH]

- Fahd, Toufic. "The Dream in Medieval Islamic Society", in Gustave von Grunebaum and Roger Caillois, ed., *The Dream and Human Society*. Berkeley and Los Angeles, 1966. [DC]
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York, 1983. [AH]
- Farmer, Henry G. "Who was the Author of *Liber Introductorius in Artem Demonstrationis*?", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1934), pp. 553-556. [AH]
- Farrugia de Candia, J. "Monnaies fatimites du Musée du Bardo", *Revue tunisienne*, 27-28 (1936), pp. 333-372; 29 (1937), pp. 89-136. [HH]
- Flügel, Gustav. "über Inhalt und Verfasser der Arabischen Encyklopädie Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 13 (1859), pp. 1-43. [AH]
- Frank, André Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. New York, 1967. [AN]
- Frank, Richard. *Beings and their attributes*. Albany, NY, 1978. [AH]
- "The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al- 'Allāf", *Museon*, 82 (1969), pp. 451-506. [AH]
- Furūzānfar, Badī' al-Zamān. *Aḥādith-i Mathnawī*. Tehran, 1982. [LL]
- *Sukhan wa sukhawarān*. Tehran, 1369 Sh./1990. [ACH]
- Fyzee, Asaf A.A. "Qadi an-Nu'man: The Fatimid Jurist and Author", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1934), pp. 1-32. [DS] [IP]
- De Gayangos, Pascual, tr. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, Extracted from the Nafḥu-j-tib min ghosni-l-andalusī-r-attib wa Tārikh Lisānu-d-din Ibni-l-Khattib*. London. 1840-1843; repr. London, 2002; see Primary Sources, al-Maqqari. [AH]
- Gleave, Robert. "The Akhbārī-Usulī Dispute in *Tabaqat* Literature: An Analysis of the Biographies of Yusuf al-Bahrani and Muhammad Baqir al-Bihbihani", *Jusur*, 10 (1994), pp. 79-109. [RG]
- *Inevitable Doubt: Two Theories of Shi'i Jurisprudence*. Leiden, 2000. [RG]
- "Ja'far al-Šādeq: ii, Teachings", *Elr*, vol. 14, pp. 351-356; see also Hamid Algar, "Ja'far al-Šādeq: iii, and Sufism." [HA]
- "Marrying Fāṭimid Women: Legal Theory and Substantive Law in Shi'i Jurisprudence", *Islamic Law and Society*, 6 (1999), pp. 38-68. [RG]
- "Scriptural Sufism and Scriptural Anti-Sufism: Theology and Mysticism Amongst the Shi'i Akhbārīyya", in Ayman Shihadeh, ed., *Sufism and Theology*. Edinburgh, 2007, pp. 158-176. [AN]
- "Two Classical Shi'i Theories of qadā'", in Gerard R. Hawting, Jawid A. Mojaddedi and Alexander Samely, ed., *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder*. Oxford, 2000, pp. 105- 120. [RG]
- *Scripturalist Islam: The History and Doctrine of the Akhbārī Shi'i School*. Leiden,

2007. [RG]
- Glünz, Michael. "Poetic Tradition and Social Change: The Persian Qasida in Post-Mongol Iran", in Stefan Sperl and Christopher Shackle, ed., *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa. I: Classical Traditions and Modern Meanings*. Leiden, 1995, pp. 183-204. [ACH]
- Gnoli, Gherardo. *The Idea of Iran*. Rome, 1989. [AM]
- De Goeje, Michael J. *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*. Leiden, 1886. [IH]
- Golden, Peter B. *Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*. Budapest, 1980. [CEB]
- "Khazar Turcic Ghulams in Caliphal Service. *Journal Asiatique*, 292 (2004), pp. 279-309. [CEB]
 - "Khazar Turcic Ghulams in Caliphal Service. Onomastic Notes", *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 12 (2002-2003), pp. 15-27. [CEB]
 - "Khazarica: Notes on Some Khazar Terms", *Turkic Languages*, 9 (2005), pp. 205-222. [CEB]
 - "The Terminology of Slavery and Servitude in Medieval Turkic", in Devin DeWeese, ed., *Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel*. Bloomington, IN, 2001, pp. 27-56. [CEB]
- Goldstein, Bernard R., tr. "A Treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source", *Cetusaurus*, 10 (1964), pp. 129-160; repr. In Nasr and Aminrazavi, ed., *An Anthology of Philosophy in Persia*, vol. 2, pp. 225-245; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, Epistle 1. [AH]
- Goldziher, Ignaz. "Die Shū'ūbijja", in Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*. Halle and der Saale, 1889-1890, vol. 1, pp. 147-176; English tr., "Shu'ubiyya", in Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, tr. C. M. Barber and Samuel M. Stern, ed. S. M. Stern. London, 1967-1971, vol. 1, pp. 157-165. [AM]
- "über die Benennung der 'Iḥwān al-Ṣafā'", *Der Islam*, 1 (1910), pp. 22-26; repr. In Sezgin et al., *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol. 2, pp. 122-126. [AH]
 - *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910; tr. Andras and Ruth Hamori as *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton, 1981. [LL]
- Goodman, Lenn E. *Avicenna*. London and New York, 1992. [ACH]
- tr. *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*. Boston, MA, 1978; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, Epistle 22. [AH]
 - and Richard McGregor, tr. *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn* (Epistle 22). Oxford, 2010; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, Epistle 22. [AH]
- Gordon, Colin, ed. and tr. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other*

- Writings, 1972-1977. New York, 1980. [AN]
- Gran, Peter. *The Islamic Roots of Capitalism*. Austin, TX, 1979. [AN]
- Gril, Denis, tr. "Le terme du voyage", in Chodkiewicz, ed., *Les Illuminations de la Mecque*, pp. 322-347; English tr. as "The end of the Journey" in Chodkiewicz, ed., *The Meccan Revelations*, pp. 221-248 (tr. of chapters 73(partial), 161 and 420 of Ibn 'Arabi's *Futūḥāt*). See Primary Sources. [LL]
- von Graunebaum, Gustave. "The Cultural Function of Dream as Illustrated by Classical Islam", in Gustave von Graunebaum and Roger Caillois, ed., *The Dream and Human Society*. Berkeley and Los Angeles, 1966, pp. 3-21. [DC]
- *Medieval Islam*. Chicago, 1946. [AN]
- Guha, Ranajit, ed. *A Subaltern Studies Reader*. Minneapolis, 1997. [AN]
- and Gayatri C. Spivak, ed. *Selected Subaltern Studies*. New York, 1988. [AN]
- Guyard, Stanislas, ed. and tr. "Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis", *Notices et extraits des manuscrits*, 22 (1874), pp. 177-428; also published separately, Paris, 1874. [AH] [DS]
- Hajnal, István. "The Background Motives of the Qarmaṭi Policy in Baḥrayn", *The Arabist: Budapest Studies in Arabic*, 8 (1994), pp. 9-31. [IH]
- "The Pseudo-Mahdī Intermezzo of the Qarāmiṭa in Baḥrayn", *The Arabist: Budapest Studies in Arabic*, 19-20 (1998), pp. 186- 201. [IH]
- Halm, Heinz. "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya", in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 75-83. [OA] [DS]
- "Zur Datierung des ismā'ilitischen 'Buch der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen' (*Kitāb al-Fatārāt wa'l-qirānāt al-'aṣara*) HS Tübingen Ma VI 297", *Die Welt des Orients*, 8 (1975), pp. 91- 107. [DS]
- *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973-1074*. Munich, 2003. [OA] [IH]
- *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya: Ein Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978. [OA] [M&W] [DS]
- *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875-973)*. Munich, 1991; tr. Michael Bonner as *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. Leiden, 1996. [IH]
- *Die Schia*. Darmstadt, 1988; English tr., *Shiism*. Edinburgh, 1991. [IP]
- Hamdani, Abbas. "AbūḤayyan al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity", *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1987), pp. 345-353. [AH]
- "The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwan al-Ṣafā'* and the Problem of Interpolations", *Journal of Semitic Studies*, 29i (1984), pp. 97-110; rev. repr. In al-Bizri, ed. *The Epistles of the Brethren of Purity*, pp. 83-100. [AH]
- "A Critique of Paul Casanova's Dating of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 142- 152. [AH]
- "The Dā'ī Ḥatim Ibn Ibrāhīm al-Ḥāmīdī (d. 596H/1199A.D) and his Book

- Tuhfat al-Qulūb*, Oriens, 23- 24 (1970-1971), pp. 258-300. [DC]
- "Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fātimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia", in Marianne Barrucand, ed., *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire*. Paris, 1999, pp. 73-82. [AH]
 - "An Early Fatimid Source on the Time and Authorship of *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", *Arabica*, 261 (1979), pp. 62-75. [AH]
 - "The Relation between the Persian Authorship of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* and the Time of its Composition", in *A Festschrift Honoring Mohammed Mohammed Aman*, ed. Sha'ban A. Khalifa, Sayeda M. Rabie, and Elsayed E. Al-Nashshar. Alexandria, 2009, pp. 69-78. [AH]
 - "Religious Tolerance in the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", in Y. Tzvi Langermann, ed. *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer*. Leuven, 2007, pp. 137-142. [AH]
 - "Shades of Shi'ism in the Tracts of the Brethren of Purity", in Peter Slater and Donald Wiebe, ed., *Traditions in Contact and Change*. Waterloo, Ontario, 1983, pp. 447- 460, 726- 728. [AH]
 - "Time According to the Brethren of Purity", *Alif. Journal of Comparative Poetics*, 9 (1989), pp. 98-104. [AH]
- al-Hamadānī, Ḥusayn F., with Ḥasan S. Maḥmūd al-Juhānī. *al-Ṣulayḥiyyūn wa'l-ḥaraka al-Fātimiyya fi'l-Yaman*. Cairo, 1955. [DC] [IP]
- "*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* in the Literature of the Ismā'īlī Taiyibī Da'wat", *Der Islam*, 20 (1932), pp. 281-300; rev. in Ḥusayn F. al-Hamadānī. *Baḥath ta'rikhi fi Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa 'aqā'id al-Ismā'iliyya fihā*. Bombay, 1935; both repr. In Sezgin et al., *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol. 2, 129-148; also, repr. Ma'dikarib al-Hamdānī (Ṣan'a', n.d.). [AH]
- Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm. *Ta'rikh al-dawla al-Fātimiyya*. Cairo, 1958. [IP]
- Haussig, Hans-Wilhelm. "Herkunft, Wesen und Schicksal der Hunnen", in Hans R. Roemer, ed., *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period*. Berlin, 2000, pp. 256-281. [CH]
- Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā), with a translation of the Book of the Prophet Muḥammad's Ascent to heaven*. Philadelphia, 1992; see Primary Sources, Ibn Sīnā, *Mi'rāj-Nāma*. [ACH]
- Hill, Christopher. *A World Turned Upside Down*. New York, 1972. [AN]
- al-Ḥilw, Salim. *Ta'rikh al-mūsīqā al-sharqiyya*. Beirut, 1974. [AH]
- Hodgson, Marshall G.S. *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismā'ilis against the Islamic World*, The Hague, 1955; repr. New York, 1980. [JB] [HL]

- "The Ismā'īlī State", in *The Cambridge History of Iran: Vol. 5, The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John A. Boyle, Cambridge, 1968, pp. 422-482. [OA]
- *The Venture of Islam*. Chicago, 1974. [OA]
- Houtsma, Martijn Theodoor. *Ein turkisch- arabisches Glossar*. Leiden, 1894. [CEB]
- Hunsberger, Alice C. "The Eloquent Soul: An Analysis of a Philosophical Poem by Nasir Khusraw", in Alice C. Hunsberger, ed., *Pearls of Persia: The Philosophical Poetry of Nāṣir-i Khusraw*. London, forthcoming. [ACH]
- *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London, 2003; Persian tr. Farīdūn Badrā'ī, *La'ī-i Badakhshān: taṣwīrī az shā'ir-i jahāngard wa fīlsūf-i Irānī*. Tehran, 1380 Sh./2001. [ACH]
- Hunzai, Faquir Muhammad. *Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry*, introduced and ed. by Kutub Kassam. London, 1996. [HL]
- Huseini [Ḥusaynī], Ishāq Mūsā. *The Life and Works of Ibn Qutayba*. Beirut, 1950. [IP]
- Idris, Hady Roger. *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe - XIIe siècles*. Paris, 1962. [HH]
- Al-Imad, Leila S. *The Fatimid Vizierate, 969-1172*. Berlin, 1990. [DS]
- Inostrancev [Inostrantsev], Konstantin A. *Iranian Influence on Moslem Literature, with supplementary Appendices from Arabic Sources*, tr. Gushtaspshah K. Nariman. Bombay, 1918. [AM]
- Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London, 1933; 2nd amplified ed., *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963. [OA] [JB] [IP] [DS]
- ed. and tr. "An Ismaili Poem in Praise of Fidawis", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, 14 (1938, pp. 63-72. [JB]
- ed. and tr. *Six Chapters or Shish Fasṭ also called Rawshana'i-nama*. See Primary Sources, Nāṣir Khusraw, *Rawshana'i-nāma* [in prose]. [HL]
- "Tabaqāt of Anṣārī in the Old Language of Heart", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1923), pp.1-34, 337-382. [AM]
- "Tombs of Some Persian Ismaili Imams", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, NS, 14 (1938), pp. 49-62. [OA]
- ed. *Two Early Ismaili Treatises: Haft-babi Baba Sayyid-na, and Matlubu'l-mu'minin by Tusi*. Bombay, 1933. [JB]
- Ivry, Alfred L., ed. and tr. *Al-Kindi's Metaphysics: A translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindi's Treatise "On First Philosophy" (Fī al-Falsafah al-ūlā)*. Albany, NY, 1974; see Primary Sources, al-Kindi. [AH]
- Ja'faryān Rasūl, ed. *Mīrath-i Islāmi-yi Irān*. Qumm, 1374/1995. [AN]
- Jafri, Syed Husain Mohammad. *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London, 1981. [HA]
- Jahanbakhsh, Forough. "The Pīr-Murid Relationship in the Thought of 'Ayn al-

- Quḍāt Hamadānī", in Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī et al., ed., *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*. Tokyo, 1998, pp. 129-147. [HL]
- Jahanpour, Farhang. "Western Encounters with Persian Sufi Literature", in Leonard Lewisohn and David Morgan, ed., *The Heritage of Sufism*. Vol. 3: *Late Classical Persianate Sufism (1501-17500. The Safavid and Mughal period*. Oxford, 1999, pp. 28-62. [LL]
- Jalālī Nā'inī, S. Muḥammad Riḍā. *Sharḥ-i ḥāl wa āthār-i Hujjat al-Ḥaqq Abu'l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm b. Aḥmad Shahrastānī, bih inḍamam-i Majlis-i maktūb-i Shahrastānī*. Tehran, 1343 Sh./1964. [LL]
- al-Jindī, 'Abd al-Ḥamīd. *Ibn Qutayba: al-'ālim, al-nāqid, al-adīb*. Cairo, 1963. [IP]
- Jomier, Jacques. *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam*. Paris, 1996. [AM]
- and Régis Morelon. "In memoriam Serge de Laugier de Beaurecueil, O.P. (1917-2005)", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, 27 (2008), pp. 7-14 (includes Beaurecueil's complete bibliography). [AM]
- Jung, Carl Gustav. "Concerning Rebirth", in Jenny Yates, ed., *Jung on Death and Immortality*. Princeton, 1999, pp. 36-67. [LL]
- Juwaynī, 'Azīz Allāh. "'Ulūm wa riyāḍi dar kutub-ināẓm wa nathr-i Nāsir-i Khusraw", in *Nāma-yi ma'nā*, ed. Bihruz Imānī. Tehran, 1383 Sh./2004, pp. 355-363. [ACH]
- Kahana-Smilansky, Hagar. "Self-Reflection and Conversion in Medieval Muslim Autobiographical Dreams", in Louise Marlow, ed., *Dreaming Across Boundaries*, pp. 99-130. [DC]
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh, 2007. [HL]
- Karīmī Zanjānī Aṣl, Muḥammad. "Falsafa-yi sīnawī wa Farhang-i Irān dar qarn-i Ismā'ili", in Muḥammad Karīmī Zanjānī Aṣl, ed. *Ibn Sīnā wa junbish-hā-yi bāḍini*, Tehran, 1383 Sh./2004, pp. 19-48. [AM]
- Keeler, Annabel. *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Dīn Maybūdī*. Oxford, 2006. [AM] [LL]
- Kemal, Salim. *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës: The Aristotelian Reception*. London and New York, 2003. [ACH]
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of Caliphates*. London, 1989. [IH]
- Keyvani, Mehdi. *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period*. Berlin, 1992. [AN]
- Khalaf, Roula and Najmeh Bozorgmehr. "Qom Highlights Iran Power Battle", *The Financial Times*. 8 March 2008. <http://www.ft.com/cms/s/0/067fa5c4-ecb3-11dc-86be-0000779fd2ac.html>. [DC]
- Khāliqī Muṭṭaq, Jalāl. "Irān dar guzashat-i rūzigārān", *Irān Shināsī*, 4, no. 2(1371

- Sh./1993), pp. 199-215, and no. 4 (1371 Sh./1993), pp. 655-671. [AM]
- Kholeif, Fathalla. *Avicenna on Psychology: A Study of His Poem on the Soul (al-Qaṣīda al-'Ayniyya)*. Beirut, 1974; see Primary Sources, Ibn Sīnā, *al-Qaṣīda al-'ayniyya*. [ACH]
- Kikuchi, Tatsuya. "Some Problems in D. De Smet's Understanding of the Development of Ismā'ilism: A Re-examination of the Fallen Existent in al-Kirmānī's Cosmology", *Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, 34 (1999), pp. 106-120. [DS]
- Kinberg, Leah. "The Legitimization of the Madhāhib Through Dreams", *Arabica*, 32 (1985), pp. 47-79. [DC]
- Kochnev, Boris. "Les monnaies de Muqanna'", *Studia Iranica*, 30 (2001), pp. 143-150. [PC]
- Kohlberg, Etan. "Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", in Nehemia Levtzion and John O. Voll, ed., *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse, NY, 1987, pp. 133-155. [RG]
- "Bahārānī, Yūsof", *EIr*, vol.3, pp. 529- 530. [RG]
- "Barā'a", *EIr*, vol. 3, pp. 738- 739. [HA]
- "Barā'a in Shi'i Doctrine", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), pp. 139- 175. [HA]
- "The Term 'Rāfiḍa' in Imāmi Shi'i Usage", *Journal of the American Oriental Society*, 99 (1979), pp. 677-679. [HA]
- Köse, Saffet. "Muhammed Ebû Zehre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 30, pp. 519-522. [HA]
- Kraemer, Joel. *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and His Circle*. Leiden, 1986. [PC] [ACH]
- Kraus, Paul and Richard Walzer, ed. *Plato Arabus. Vol. 1: Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*. London, 1951; see Primary Sources, Galen. [AH]
- Lamoreaux, John C. "An Early Muslim Autobiographical Dream Narrative: Abū Ja'far al-Qāyini and his Dream of the Prophet Muḥammad" in Louise Marlow, ed., *Dreaming Across Boundaries*, pp. 78-98. [DC]
- The early Muslim Tradition of Dream Interpretation. New York, 2002. [DC]
- Landolt, Hermann. "Abu'l-Ḥasan Qaraḳānī", *EIr*, vol. 1, pp. 305-306. [HL]
- "'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī. [part I]: Life and Work", *EI3*. [HL]
- "Khwaja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (597/1201-672/1274), Ismā'ilism and Ishrāqī Philosophy", in Nasrollah Pourjavady and Živa Vesel, ed., *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: philosophe et savant du XIII^e siècle*. Tehran, 2000, pp. 13-30; repr. in Hermann Landolt, *Recherches en spiritualité iranienne*. Recueil d'articles. Tehran, 2005, pp. 3-23. [M&W]
- Samira Sheikh and Kutub Kassam, ed., *An Anthology of Ismaili Literature: A*

- Shi'i Vision of Islam*. London, 2008. [JB] [HL]
- Lane, Edward. *Arabic-English Lexicon*. Cambridge, 1984. [IP]
- Latin American Subaltern Studies Group. "Founding Statement", *Boundary 2*, 20 (1993), pp. 110-121. Also available at: <http://digitalunion.osu.edu/r2/summer06/herbert/index.html>. [AN]
- Lawrence, Bruce, tr. *Sharastānī on the Indian Religions*. The Hague, 1976; see Primary Sources, Sharastānī, K. *al-Milal* (section on 'Ārā' al-Hind'). [LL]
- Lazard, Gilbert. *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*. Paris, 1963. [AM]
- *La formation de la langue persane*. Louvain and Paris, 1995. [AM]
- *Les premiers poètes persans (IX^e- X^e siècles): fragments rassemblés, édités et traduits*. Tehran and Paris, 1964. [AM] [ACH]
- Lazarus-Yafeh, Hava. "Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Polemics against Christianity", *Harvard Theological Review*, 89 (1996), pp. 61-84. [PC]
- Le Tourneau, Roger. "La révolte d'Abū Yazīd au X^eme siècle", *Les cahiers de Tunisie*, 1 (1953), pp. 103-125. [HH]
- Lecomte, Gérard. *Ibn Qutayba (d. 276/889): l'homme, son oeuvre, ses idées*. Damascus, 1965. [IP]
- Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York, 1958. [AN]
- Lerner, Ralf, tr. *Averroes on Plato's Republic*. Ithaca and London, 1974; see Primary Sources, Ibn Rushd. [AH]
- Lev, Yaacov. "The Fatimid Vizier Ya'qub Ibn Killis and the Beginning of the Fatimid Administration in Egypt", *Der Islam*, 58 (1981), pp. 237-249. [DS]
- Levonian, Lootfy. "The Ikhwān al-Ṣafā' and Christ", *Muslim World*, 35 (1945), pp. 27-31; repr. In Sezgin et al., *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'*, vol. 2, pp.237-241. [AH]
- Lewis, Bernard. *The Origins of Ismā'ilism: A Study of the Historical Background of the Fāṭimid Caliphate*. Cambridge, 1940. [OA]
- Lewis, Franklin. "Persian Literature and the Qur'ān", in *EQ*, vol. 4, pp. 55-66. [AM]
- Lewisohn, Leonard. *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabistārī*. Richmond, 1995. [HL]
- Ludden, David. *Reading Subaltern Studies*. New Delhi, 2001. [AN]
- Lyons, Malcolm C. and David E. P. Jackson. *Saladin. The Politics of the Holy War*. Cambridge, 1982. [CH]
- Ma'arīf, Majīd. *Pazhūhishī dar tārikh-iḥādīth-i Shī'a*. Tehran, 1374 Sh./1995. [HA]
- Al-Madanī, Muḥammad Muḥammad. "Ḥawl Ahdāf al-Majalla", *Risālat al-Taqrīb*, vol. 1i (Ramaḍān 1413/ Feb.- Mar. 1993), pp. 5-7. [HA]

- Madelung, Wilferd. "Fatimiden und Bāḥrainqarmaṭen", *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34-88; slightly rev. tr., "The Fatimids and the Qarmaṭis of Bāḥrayn", in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 21-73. [OA] [IH] [M&W]
- "Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43-135. [OA] [DS]
 - "The Sources of Ismā'ili Law", *Journal of Near Eastern Studies*, 35i (1976), pp. 29-40. [HH] [IP]
 - "The Shiite and the Khārijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalām", in Parviz Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology*. Albany, NY, 1979, pp. 120-139. [AH]
 - "Frühe Mu'tazilitische Häresiographie: das Kitāb al-uṣūl des Ġa'far b. Ḥarb?", *Der Islam*, 57 (1980), pp. 220-236; repr. In his *Religious Schools and Sects*, article VI. [PC]
 - *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985. [PC]
 - *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY, 1988. [PC] [IH]
 - "A Treatise on the Imamate of the Fatimid Caliph al-Manṣūr bi-Allāh", in Chase F. Robinson, ed., *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S. Richards*. Leiden, 2003, pp. 69-77. [HH]
 - "Qarmaṭi", *EI2*, vol. 4, pp. 660-665. [AH] [OA]
 - "Khaṭṭābiyya", *EI2*, vol. 4, pp. 1132-1133. [OA]
 - "'Abdān", *EI3*, vol. 1, pp. 23-24. [M&W]
 - and Paul E. Walker, ed. and tr. *The Advent of the Fatimids*; see Primary Sources, Ibn al-Haytham. [DS]
- Mahdawī, Yaḥyā. "Tafsīr-i ma'rūf biḥ Sūrābādī", *Majalla-yi Dānishkada-yi adabiyyāt*, 12, no. 52 (1345 Sh./1967), pp. 112-122. [AM]
- Mahjūb, Muḥammad Ja'far. "Az faḍā'il wa manāqib-khwāni tā rawḍa-khwānī", *Iran Nameh*, 2iī (1984), pp. 402-431. [HA]
- Malāyirī, Muḥammad Muḥammadī. "Chigūnigī-yi intiqāl-i zabān-i fārsi az 'aṣr-i Sāsānī biḥ dawrān-i ba'd az Islām", *Hastī* (winter 1371 Sh./1992), pp. 12-32. [AM]
- *Farhang-i Irānī-yi pish az Islām wa āthār-iān dar tamaddun-i Islāmī wa adabiyyāt-i 'Arabī*. Tehran, 1354 Sh./1976. [AM]
 - *Tārīkh wa Farhang-i Irān dar dawrān-i intiqāl az 'aṣr-i Sāsānī biḥ 'aṣr-i Islāmī*. Tehran, 1372 Sh./1993. [AM]
 - *al-Tarjama wa'l-naql 'anī'l-fārsiyya fi'l-qurūn al-Islāmiyya al-ūlā*. Beirut, 1964. [AM]
- Marcotte, Roxanne D. "Preliminary Notes on the Life and Work of Abū al-'Abbās al-Lawkarī (d. ca. 517/1123)", *Anaquel de estudios árabes*, 17 (2006), pp. 133-157. [ACH]

- Marlow, Louise, ed. *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*. Cambridge, MA, 2008. [DC]
- Marquet, Yves. "Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwan as-Safa", *Revue des études islamiques*, 30 (1962), pp 49-142. [AH]
- *Laphilosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophies. Jābir ibn Ḥayyān et les 'Frères de la Pureté'*. Paris, 1988. [DS]
- "Iḥwān al-Ṣafā', ismailiens et qarmates", *Arabica*, 24 (1977), pp. 233- 257. [AH]
- "910 en Ifriqiya; un épître des Iḥwān as-Ṣafā'", *Bulletin d'études orientales*, 30 (1978), pp. 61-73. [AH]
- "Le Qāḍi Nu'mān à propos des heptades d'imāms", *Arabica*, 25 (1978), pp. 225-232. [DS]
- "Les Iḥwān as-Ṣafā' et l'ismaélisme", in *Convegno sugli Iḥwān as-Ṣafā'*, Accademia Nazionale dei Lincei. Rome, 1981, pp.69-96. [DS]
- "Les Iḥwān as-Ṣafā' et le christianisme", in *Islamochristiana*, 8 (1982), pp. 129-158. [AH]
- "Quelques remarques à propos de Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya de Heinz Halm", *Studia Islamica*, 55 (1982), pp. 115-135. [DS]
- *Poésies ésotérique ismaélienne. La Tā'iyya de 'Āmir b. 'Āmir al-Baṣrī*. Paris, 1985. [DS]
- "La pensée philosophiques et religieuse du Qāḍi al-Nu'mān à travers la *Risāla Mudhhiba*", *Bulletin d'études orientales*, 39-40 (1987-1988), pp. 141-181. [DS]
- *La Philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*. Algiers, [1975]; rev. ed. Paris and Milan, 1999. [AH]
- *Les "Frères de la pureté", pythagoriciens de l'Islam. La marque du pythagorisme dans la redaction des Épîtres des Iḥwān as-Ṣafā'*. Paris and Milan, 2006. [AH]
- al-Marwazī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Naṣr. *Ikhtilāf al-fuqahā'*, ed. Muḥammad Ṭāhir Ḥakīm. Riyadh, 2000. [IP]
- Massignou, Louis. *Essai sur les origines de la lexique technique de la mystique Musulmane*. Paris, 1922, 3rd rev. ed., 1968; tr. Benjamin Clark as *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Notre Dame, IN, 1997. [LL]
- *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, martyr mystique de l'islam execute à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse*. Paris, 1975; tr. Herbert Mason as *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam*. Princeton, 1982. [LL]
- Matīnī, Jalāl. "Irān dar dawrān-i Islāmī", *Irān Shināsī*, 4, no. 2 (1371 Sh./1993), pp. 236- 243 and 255-265; no. 4 (1371 Sh./1993), pp. 692-706, and 5, no. 2 (1372 Sh./1994), pp. 307-327. [AM]
- "Nāṣir-i Khusraw wa madiḥa sarā'ī", *Majalla-yi dānishkada-yi adabiyyāt wa 'ulūm-i insānī*, 10, ii (1353 Sh./1974); repr. In *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*,

- pp. 465-492. [HL]
- Matthee, Rudi. "The Career of Mohammed Beg, Grand Vizier of Shah Abbas II (r. 1642-1666)", *Iranian Studies*, 24 (1991), pp. 17-36. [AN]
- *The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver 1600-1730*. Cambridge, 1999. [AN]
- McCabe, Ina. *The Shah's Silk for Europe's Silver*. Atlanta, GA, 1999. [AN]
- McCann, Eleanor. "Oxymora in Spanish Mystics and English Metaphysical Writers", *Comparative Literature*, 13 (1961), pp. 16-25. [LL]
- McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*. Beirut, 1978. [HA]
- McGregor, J. F. et al. "Fear, Myth and Furore: Reappraising the 'Ranters'", *Past and Present*, 140 (1993), pp. 155-194. [AN]
- Meier, Fritz. "Quṣayrī Tartīb as-Sulūk", *Oriens*, 16 (1963), pp. 1-39; tr. as "Quṣayrī Tartīb as-Sulūk", in Meier, *Essays*, pp. 93-133. [HL]
- "Ḥurāsān und das Ende der klassischen ṣūfik", in *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo (Roma, 31 marzo - 5 aprile 1970)*. Rome, 1971, pp. 545-570; tr. as "Khurāsān and the End of Classical Sufism", in Meier, *Essays*, pp. 189-219. [HL]
- *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, tr. John O'Kane with editorial assistance by Bernd Radtke. Leiden, 1999. [HL]
- Meisami, Julie Scott. "Poetic Microcosms: The Persian Qasida to the End of the Twelfth Century", in Stefan Sperl and Christopher Shackle, ed., *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa. 1: Classical Traditions and Modern Meanings*. Leiden, 1995, pp. 137-182. [ACH]
- "Symbolic Structure in a Poem by Nāṣir-i Khusrau", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 31 (1993), pp. 103-117; Partial repr. As "That Which is Best", in Landolt et al., ed., *An Anthology of Ismaili Literature*, pp. 271-275. [HL]
- Melville, Charles. "From Adam to Abqa: Qāḍī Baidāwī's Rearrangement of History", *Studia Iranica*, 30, 1 (2001), pp. 67-86 and 36, 1 (2007), pp. 7-64. [HL]
- Mihrizi, Mahdī and 'Alī Ṣadrā'ī Khu'ī, ed., *Mirāth-i ḥadīth-i Shī'a*; see Primary Sources. [IP]
- Minuwī, Muḥtabā and Mahdī Muḥaqqiq. *Sharḥ-i buzurg-i Diwān-i Nāṣir-i Khusrau*. Tehran, 1386 Sh./2007. [ACH]
- Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London, 2001. [HL]
- Modarressi, Hossein. *An Introduction to Shī'i Law: A Bibliographical Study*. London, 1984. [RG]
- Monnot, Guy. "L'écho Musulman aux religions d'Iran", *Islamochristiana*,

- 3(1977), pp. 85-98. [AM]
- "L'islam et l'humanité", in Marie Thérèse Urvoy, ed., *en hommage au père Jacques Jomier*, o.p. Paris, 2002. [AM]
- *Islam et religions*. Paris, 1986. [AM]
- Moravcsik, Gyula. *Byzantinoturcica. I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvolker, II. Sprachreste der Türkvolker in den byzantinischen Quellen*. Berlin, 1958, 2 vols.; 3rd repr., Leiden, 1983. [CEB]
- Morton, Arthur L. *The World of the Ranters: Religious Radicalism in the English Revolution*. London, 1970. [AN]
- Mouton, Jean- Michel. *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides (1076-1154): vie Politique et religieuse*. Cairo, 1994. [CH]
- Muḥaqqiq, Maḥdī. "Chihra-yi dīnī wa madhhabī Nāṣir-i Khusraw dar Dīwān", in *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*, pp. 493-519. [HL]
- *Filsūf-i Rayy*. Tehran, 1349 Sh./1970. [HL]
- Munzawī, 'Alīnaqī. "Irān dūstī dar sada-yi siwwum wa chahārum-i hijrī", in Yaḥyā Maḥdawī and Iraj Afshār, ed., *Haftād maqāla. Yād nāma-yi duktur Ghulām Ḥusayn Yūsufī*. Tehran, 1371 Sh./ 1992, vol. 2, pp. 727-760. [AM]
- Musalmāniyān Qubādiyānī, Raḥīm. *Para-yi Samarqand*. Tehran, 1378/1999. [ACH]
- Mu'tamar al-imām Ja'far al-Ṣādiq wa'l-madhāhib al-Islamiyya*. Beirut, 1417/1997 (Proceedings of the conference on Ja'far al-Ṣādiq and the various schools of Islamic Jurisprudence organized by the Cultural Affairs Counsellor of the Iranian Embassy, Beirut, 9-10 October 1996). [HA]
- Nagy, Albino, ed. "Liber Introductorius in artem logicae demonstrationis, collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi", in Albino Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī*. Münster, 1897, pp. 41-64; tr. John Longeway, "Introduction to the Art of Demonstration by al-Kindi" (typescript in the Department of Philosophy, Oklahoma State University, n.d.); also available online: <http://homepages.uwp.edu/longeway/A1%20Kindi.htm> (see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, epistle 14). [AH]
- Najī, 'Abd al-Jabbār. "Trade Relations between Bahrain and Iraq in the Middle Ages", in Shaykh 'Abd Allāh ibn Khālīd al-Khalīfa and Michael Rice, ed., *Bahrain Through the Ages: The History*. London, 1993, pp. 423-443. [IH]
- al-Najm, 'Abd al-Raḥmān. *al-Baḥrayn fiṣadr al-Islām*. Baghdad, 1973. [IH]
- Nash, Gary B. *The Unknown American Revolution*. New York, 2005; London, 2006. [AN]
- Nashshār, 'Alī. *Nash'at al-fikr al-falsafī fi'l-Islām*. Cairo, 1977. [IH]
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. Boston, 1975. [LL]
- *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and*

- Methods used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Birūnī and Ibn Sīnā.* Cambridge, MA, 1964; 2nd rev. ed., London, 1978; 3rd rev. ed., Albany, NY, 1993. [AH]
- and Mehdi Aminrazavi, ed. *An Anthology of Philosophy in Persia.* Oxford, 1999-2001. [AH]
- Nauwerck, Karl. *Notiz über das arabische Buch: Tuḥfat Ikhwān al-Ṣafā', d.h. gabe der aufrichtigen Freunde nebst Proben desselben, arabisch und deutsch.* Berlin, 1837; repr. In Sezgin et al., *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol. 1, pp.35-192. [AH]
- Nāzīm, Muḥammad. *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna.* Cambridge, 1931. [CEB]
- Netton, Ian R. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology.* Richmond, Surrey, 1994. [DS]
- *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity.* London, 1982; 2nd ed., Edinburgh, 1991; repr. London, 2002. [AH]
- “Theophany as Paradox: Ibn al-'Arabi's Account of al-Khaḍir in his Fuṣūṣ al-Ḥikam”, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 11 (1992), pp. 11-22. [LL]
- Newman, Andrew J. “Clerical Perceptions of Sufi Practices in Late Seventeenth-Century Persia: Arguments Over the Permissibility of Singing (Ghinā'”, in Leonard Lewisohn and David Morgan, ed., *The Heritage of Sufism, vol. III: Late Classical Persianate Sufism: the Safavid and Mughal Period (1501-1750).* Oxford, 1999, pp. 135-164. [AN]
- “Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period”, in Linda Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a, The Institution of the Marja' Taqlid.* New York, 2001, pp. 34-52. [AN]
- *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadīth as Discourse Between Qum and Baghdad.* Richmond, Surrey, 2000. [AN]
- “The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafawid Iran. Part I: 'Abdallāh al-Samāhijī's 'Munyat al-Mumārīsīn'”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55 (1992), pp. 22-51; part 2: “The Conflict Reassessed”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55 (1992), pp. 250-261. [RG]
- *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire.* London, 2006. [AN]
- “Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the Hadiqat al-Shi'a Revisited”, *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 37 (1999), pp. 95-108. [AN]
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs.* Cambridge, 1953. [IP]
- Ni'ma, 'Abd Allāh. *Hishām b. al-Ḥakam: rā'id al-ḥaraka al-kalāmiyya fi'l-Islām wa ustādh al-qarn al-thānī fi'l-kalām wa'l-munāzara.* Beirut, 1985. [AH]
- Niyozov, Sarfarozi and Ramazon Nazariyev, ed., *Nasir Khusraw: Yesterday, Today,*

- Tomorrow. Khujand, Tajikistan, 2005. [ACH]
- Nöldeke, Theodor. *Das iranische Nationalepos*. 2nd ed., Berlin and Leipzig, 1920. [AM]
- Ormsby, Eric. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's "Best of all Possible Worlds"*. Princeton, NJ, 1984. [LL]
- Pellat, Charles. "al-Ġāhiz: les nations civilisées et les croyances religieuses", *Journal Asiatique*, 255 (1967), pp. 65- 105; see Primary Sources, al-Jāhiz's *Kitāb al-Akhbār*. [AM]
- Peter, Prince of Greece and Denmark. *A Study of Polyandry*. The Hague, 1968. [PC]
- Pines, Shlomo. "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture*, 11, 1 (1937), pp. 66-80. [AH]
- Pingree, David E. *The Thousands of Abū Ma'shar*. London, 1968. [AH]
- Poonawala, Ismail K. "Al-Qāḍī al-Nu'mān's Works and the Sources", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 36 (1973), pp. 109-115. [DS]
- "A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nu'mān's *madhhab*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), pp. 572-579. [IP]
- *Bibliography of Ismaili Literature*. Malibu, CA, 1977. [OA] [DS] [HH] [HL] [IP] [M&W]
- "al-Qāḍī al-Nu'mān and Ismaili Jurisprudence", in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 117-143. [IP]
- "The Qur'ān in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā", in Anthony H. Johns, ed., *International Congress for the Study of the Qur'an, Australian National University, Canberra, 8-13 May 1980*. Canberra, [1980], pp. 51- 67. [AH]
- "Humanism in Ismaili Thought: The Case of the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā". Paper presented at the 18th Giorgio Levi della Vida Conference held at the University of California, Los Angeles (10-12 May 2007) on the subject of "Universality in Islamic Thought" (to be published in the Conference Proceedings). [AH]
- Review of al-Qāḍī al-Nu'mān's *Sharḥ al-akhbār fī faḍā'il al-a'imma al-aṭḥār*, ed. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Jalālī, in *Journal of the American Oriental Society*, 118 (1998), pp. 102- 104. [IP]
- Pound, Ezra. *ABC of Reading*. London, 1951; repr. 1979. [ACH]
- Pourjavady, Nasrollah. "Ḥikmat-i dīnī wa taqaddus-i zabān-i Fārsī", in Nasrollah Pourjavady, *Būy-i jān. Maqālahā't dar bāra-yi shī'r-i 'irfānī-yi fārsī*. Tehran, 1372 Sh./1993, pp. 1-37. [AM]
- Pulleybank, Edwin G. "The Hsiung-nu", in Hans R. Roemer, ed., *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period*. Berlin, 2000, pp. 52-75. [CH]
- Quinn, Sholeh A. "The Dreams of Shaykh Safī al-Dīn and the Safavid Historical Writing", *Iranian Studies*, 29 (1996), pp. 127-147. [DC]
- "The Dreams of Shaykh Safī al-Dīn in Late Safavid Historical Chronicles", in

- Louise Marlow, ed., *Dreaming Across Boundaries*, pp. 221-234. [DC]
- Rabinow, Paul, ed. *Foucault Reader*. New York, 1984. [AN]
- Radtke, Bernd. "Syrisch: Die Sprache der Engel, der Geister und der Erleuchteten. Einige Stücke aus dem *Ibīr* des Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 32 (2006), pp. 472-502. [AM]
- Rafī'i, 'Alī. "Tawallā wa Tabarrā", in *Dā'irat al-ma'ārif-i tashayyu'*, ed. Aḥmad Ṣadr Ḥāj-Sayyid-Jawādī et al. Tehran, 1375 Sh./1996-, vol. 5, pp.157-158. [HA]
- Raḥmatī, Muḥammad Kāzīm. *Mirāth-iḥadīth-i Shī'a*. ed. Mahdī Mīhrīzī and 'Alī Ṣadrāyī Khu'i. Qumm, 2003. [IP]
- Rā'i, Qiyām al-Dīn. "Lughāt-i Turkī, Mughūlī, wa Chīnī dar Tārīkh-i Bayhaqī", in *Yad-nāma-yi Abu'lFadl-i Bayhaqī*. Mashhad, 1350/1971, pp. 182-198. [CEB]
- Raine, Kathleen. *Defending Ancient Springs*. Suffolk, 1985. [LL]
- Rajā'i, Aḥmad 'Alī. *Pulī miyān-i Shī'r-ihijā'i wa 'arūd-i Fārsī dar qurūn-i Awwal-i hijrī: tarjuma-yi āhangīn az juz'i Qur'ān-i majīd*. Tehran, 1353 Sh./1974. [AM]
- Rásony, László and Imre Baski. *Onomasticon Turcicum, Turkic Personal Names as collected by László Rásony*. Bloomington, IN, 2007, 2 vols; see also Baski, A *Preliminary Index*. [CEB] [CH]
- Rawāqī, 'Alī. *Qur'ān-i mutarjam-i quds: kuhantarīn bargardān-i Qur'an bih Fārsī*. Tehran, 1362 Sh./1984. [AM]
- Redhouse, James. *Redhouse sözlüğü*. Istanbul, 1968. [CH]
- Roux, Jean Paul. *Études d'iconographie islamique: quelques objets numineux des Turcs et des Mongols*. Leuven, 1982. [CH]
- Rekaya, Mohamed. "Mise au point sur Théophobe et l'alliance de Bābek avec Théophile", *Byzantion*, 44 (1974),pp. 41-67. [PC]
- Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964. [ACH]
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Shāh 'Abd al-'Aziz Puritanism, Sectarian Politics and Jihād*. Canberra, 1982. [HA]
- Rosenthal, Erwin I. J., ed. and tr. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Cambridge, 1956; repr. With corrections in 1966 and 1969; see Primary Sources, Ibn Rushd. [AH]
- Rosenthal, Franz. *Aḥmad b. al-Tayyib al-Sarāḥsī*. New Haven, CT, 1943. [AH]
- *Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen*. Leiden, 1964. [AM]
- Rosser, John. "'Theophilus' Khurramite Policy and its Finale: The Revolt of Theophobus' Persian Troops in 838", *Byzantina* (1974), pp. 263-271.[PC]
- Rostow, Walt. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge, 1960. [AN]
- Roux, Jean Paul. *Études d'iconographie islamique: quelques objets numineux des Turcs et des Mongols*. Leuven, 1982. [CH]
- Rowson, Everett K. "The Philosopher as Littérateur: Al-Tawḥīdī and

- His Predecessors", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 6 (1990), pp. 50-92. [ACH]
- Rudé, George. *The Crowd in History, 1730-1848*. New York, 1964. [AN]
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge, 1954. [CH]
- Sādāt Nāsirī, Hasan and Manūchihr Dānishpazhūh. *Hizār sāl tasfir-i Fārsī*. Tehran, 1369 Sh./1990. [AM]
- Sadighi, Gholam Hossein. *Les mouvements religieux iraniens au I^{er} et III^e siècle de l'hégire*. Paris, 1938; Persian tr. as *Junbishhā-yi dīnī-yi Irānī dar qarnhā-yi duwum wa siwum-i hijra*. Tehran, 1372/1993. [PC]
- Sadowski, Yahya. "The New Orientalism and the Democracy Debate", *Middle East Report*, 83 (1993), pp. 14-21 and p. 40, repr. In Joel Beinin and Joe Stork ed., *Political Islam: Essays From Middle East Report*. Berkeley, 1997, pp. 33-50. [AN]
- Al-Šālih, Šubhī. *ʿUlūm al-ḥadīth wa muštalahuhu: ʿarḍ wa dirāsa*. Damascus, 1378/1959. [HA]
- Sauvaget, Jean. "Noms et surnoms de Mamelouks", *Journal Asiatique*, 238 (1950), pp. 31-58. [CH]
- Scanlon, George T. "Leadership in the Qarmatian Sect", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 59 (1960), pp. 29-48. [IH]
- Schimmel, Annemarie. *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāsir-i Khusraw's Divān*. London, 1993; 2nd ed., London, 2003. [HL]
- *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC, 1975. [LL]
- Schmidtke, Sabine. "The ijāza from ʿAbd Allāh b. Šālih al-Samāhijī to Nāsir al-Jārūdī al-Qaṭifī: A Source for the Twelver Shiʿi Scholarly Tradition of Baḥrayn", in F. Daftary and J. Meri, ed., *Culture and Memory*, pp. 64-85. [RG]
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967-. [DS]
- ed. *Ḥunain b. Ishāq (d. 260/873): Texts and Studies*. Frankfurt am Main, 1999. [AH]
- et al., ed. *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ wa-Khullān al-Wafāʾ (2nd half 4th/10th cent.): Texts and Studies*. Frankfurt am Main, 1999. [AH]
- Shaban, Muhammad Abdulhayy. *Islamic History A.D 750-1055 (A.H 132-488): A New Interpretation*. Cambridge, 1976. [IH]
- Shahīdī, Sayyid Jaʿfar. "Afkār wa ʿaqāʾid-ikalāmī-yi Nāsir-i Khusraw", in *Yād-nāma-yi Nāsir-i Khusraw*, pp. 316-340. [ACH]
- Shaked, Shaul. *From Zoroastrian Iran to Islam*. Aldershot, 1995. [AM]
- Shakir, Mohammed. "Sīrat al-Malik al-Mukarram: An Edition and a Study", Unpublished Ph.D. Thesis, School of Oriental and African Studies, University of London, 1999. [DC]
- Shibli Nuʿmānī Hindī, Muḥammad. *Shiʿr al-ʿajam*. Lahore, 1908-1918; Persian tr. Muḥammad Taqī Fakhr Dāʾī Gilānī as *Shiʿr al-ʿajam, yā tārikh-i Shiʿr wa*

adabiyāt-i Irān. Tehran, 1363 Sh./1984. [ACH]

Shiloah, Amnon, tr. *The Epistle on Music of the Ikhwān al-Ṣafāʾ*, Baghdad, 10th Century. Tel Aviv, 1978; repr. In Amnon Shiloah, *The Dimensions of Music in Islamic and Jewish Culture*. Aldershot, 1993, pp. 3-73; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafāʾ*, translations, Epistle 5. [AH]

Siddiqī, Muḥammad Zubayr. *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development, Special Features and Criticism*. Calcutta, 1961. [IP]

Silverstein, Adam J. *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*. Cambridge, 2007. [DC]

Sindawi, Khalid. "The Image of 'Alī b. Abī Tālib in the Dreams of Visitors to His Tomb", in Louise Marlow, ed., *Dreaming Across Boundaries*, pp. 179-201. [DC]

De Smet, Daniel. "Les bibliothèques ismaéliennes et la question du néoplatonisme ismaélien", in Cristina D'Ancona, ed., *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden and Boston, 2007, pp. 481-492. [DS]

- Empedocles Arabus. *Une lecture néoplatonicienne tardive*. Brussels, 1998. [DS]

- *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma. Volumes 1 et 2. Introduction, édition critique et traduction annotée des traits attribués à Ḥamza b. 'Alī et Ismā'il at-Tamīmī*. Louvain, 2007. [DS]

- "Exagération", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, pp. 292-295. [DS]

- "Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul", in Peter Adamson, ed., *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth-Tenth Century*. London, 2008, pp. 131-150. [DS]

- "Die ismā'īlitischen Denker des 10. Und frühen 11. Jhs.", in Ulrich Rudolph, ed., *Philosophie in der islamischen Welt. Vol 1: Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel, forthcoming.

- "Loi rationnelle et loi impose. Les deux aspects de la ṣarī'a dans le chiisme Ismaélien des X^e et XI^e siècles", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61 (2008), pp. 515-544. [DS]

- "La valorization du féminin dans l'ismaélisme ṭayyibite. Le cas de la reine yéménite al-Sayyida Arwā", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58 (2005), pp. 107-112. [DS]

- "Perfectio prima - Perfectio secunda ou les vicissitudes d'une notion: de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen", *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 66 (1999), pp. 254-288. [DS]

- *La Quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X^e/XI^e s.)*. Leuven, 1995. [CB] [AH] [DS]

- "Yves Marquet, les Iḥwān al-Ṣafāʾ et le pythagorisme", *Journal Asiatique*, 295 (2007), pp. 491-500. [DS]

- Smith, Whitney. *Flags Through the Ages and Across the World*. New York, 1975. [CH]
- Spiegelman, Willard. *The Didactic Muse: Scenes of Instruction in Contemporary American Poetry*. Princeton, 1989. [ACH]
- Sprenger, Aloys. "Notices of Some Copies of the Arabic Work Entitled *Rasāyil Ikhwān al-Ṣafā*", *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 17 (June 1848), pp. 501-507 and (August 1848), pp. 183-202. [AH]
- Spuler, Bertold. *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzelt 1220- 1350*. Leiden, 1985. [CH]
- Iran in frühislamischer Zeit. Wiesbaden, 1952. [AM]
- Steigerwald, Diane, tr. *Majlis: Discours sur l'Ordre et la creation*. Quebec, 1998; see Primary Sources, Shahrastānī, *Majlis*. [LL]
- "The Divine Word (*Kalima*) in Shahrastānī's *Majlis*", in *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 25 (1996), pp. 335-352. [LL]
- Stern, Samuel M. "The Authorship of the Epistles of the Ikhwān-aṣ-Ṣafā", *Islamic Culture*, 20, iv (1946), pp. 367-372. [AH]
- "Additional Notes to the Article "The Authorship of the Epistles of the Ikhwān-aṣ-Ṣafā", *Islamic Culture*, 21 (1947), pp. 403-404. [AH]
- "The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism", *Oriens*, 4 (1951), pp. 193-255; repr. In Samuel M. Stern. *History of Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984, article XI. [DC]
- "Heterodox Ismā'ilism at the Time of al-Mu'izz", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17, I (1955), pp. 10-33; repr. In his *Studies*, pp. 257-288. [OA] [DS]
- "The Early Ismā'ilī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), pp. 56-90; repr. In his *Studies*, pp. 189-233. [OA] [DS]
- "Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist: A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle", *Oriens*, 13 (1960-1961), pp. 58-120. [AH]
- "Ismā'ilīs and Qarmatians", in *L'Élaboration de l'Islam*. Paris, 1961, pp. 99-108; repr. In his *Studies*, pp. 289-298. [OA]
- "New Information about the Authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, 3, iv (1964), pp. 405-428. [AH]
- "Abū Ḥātim al-Rāzī on Persian Religion", in his *Studies in Early Ismā'ilism*, pp. 30-46. [PC]
- *Studies in Early Ismā'ilism*. Leiden and Jerusalem, 1983. [OA] [DS]
- Steingass, Francis J. *Persian-English Dictionary*. n.p., 1892; repr. Lahore, 1981. [ACH]

- Stewart, Devin. "The Genesis of the Akhbārī Revival", in Michel Mazzaoui, ed., *Safavid Iran and her neighbors*. Salt Lake City, UT, 2003. [RG]
- Storey, Charles A. *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey. Vol. 1i: Quranic Literature*. London, 1927. [AM]
- Sumer, Faruk. *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*, ed. Turan Yazgan. Istanbul, 1999. [CEB] [CH]
- Tābān, Tūraj. "Qiyām-I Muqanna", *Irān Shināsi*, 1 (1989), pp. 532-565. [PC]
- Tāmir, 'Ārif. *Ta'rikh al-Isma'iliyya: al-da'wa wa'l-'qida*. London, 1991. [IH]
- Thompson, Edward P. *The Making of the English Working Class*. New York, 1963. [AN]
- Tibawi, Abdul Latif. "Ikhwān-aṣ-Ṣafā' and their Rasā'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research", *Islamic Quarterly*, 2 (1955), pp. 28-46. [AH]
- "Is the Qur'an translatable? Early Muslim Opinion", *Muslim World*, 52 (1962), pp. 4-16. [AM]
- al-Tīhrānī, Āghā Buzurg Muḥammad Muḥsin. *al-Dharī'a ilā taṣānif al-Shī'a*. Najaf and Tehran, 1063-1970. [IP], ed. Ahmad al-Munzawī. Tehran, 1987. [RG]
- Togan, Ahmed Zeki Velidi. *Ibn Fadlāns Reisebericht*. Leipzig, 1939. [CEB]
- Toparli, Recep, Hanifi Vural and Recep Karaatli. *Kıpçak türkçesi sözlüğü*. Ankara, 2003. [CEB]
- Treadgold, Warren, *The Byzantine Revival 780-842*. Stanford, CA, 1988. [PC]
- Vasiliev, Alexander Alexandrovich. *Byzance et les Arabes*. Brussels, 1935-1968. [HH]
- Walker, Paul E. "Abū Tammām and his Kitāb al-Shajara: A New Ismaili Treatise from Tenth-century Khurasan", *Journal of the American Oriental Society*, 114 (1994), pp. 343-352. [DS]
- *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*. London and New York, 1996. [CB]
- *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qub al-Sijistānī*. Cambridge, 1993. [CB] [AH] [LL] [DS]
- "Fatimid Institutions of Learning", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34 (1997), pp. 179-200. [DS]
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World- System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, 1974. [AN]
- Watson, Andrew. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100*. Cambridge and New York, 1983. [AN]
- Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, 1973. [AH]
- Weiss, Bernard G. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings*

- of *Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City, UT, 1992. [LL]
- Wensinck, Arent J. *Concordance et indices de la tradition Musulmane*. Leiden, 1962. [IP]
- Wheelwright, Philip. "Philosophy and Poetry", in Alex Preminger et al., ed., *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Enlarged ed., Princeton, 1974, pp. 615-617. [ACH]
- Widengren, Geo. "The Pure Brethren and the Philosophical Structure of their System", in Alfred T. Welch and Pierre Cachia, ed., *Islam: Past Influence and Present Challenge. In Honour of William Montgomery Watt*. Edinburgh, 1979, pp. 57-69. [AH]
- Wilkinson, John Craven. "Frontier Relationships between Bahrain and Oman", in Shaykh 'Abdallāh ibn Khālid al-Khalīfa and Michael Rice, ed., *Bahrain through the Ages: The History*. London, 1993, pp. 556-560. [IH]
- Wilson, Peter L. "The Green Man: The Trickster Figure in Sufism", *Gnosis Magazine*, 19 (Spring, 1991), pp. 22-26. [LL]
- *Sacred Drift*. San Francisco, 1993. [LL]
- Wright, Owen, ed. and tr. *On Music* (Epistle 5). Oxford, 2010; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, Epistle 5.
- Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*. Mashhad, 2535 Persian Imperial Year/1356 Sh./1976. [ACH] [HL]
- Yahaghi [Yāḥaqī], Muḥammad Ja'far. "an Introduction to Early Persian Qur'ānic Translations", *Journal of Qur'ānic Studies*, 6 (2002), pp. 105-109. [AM]
- Yarshater, Ehsan. "Iranian National History", in Ehsan Yarshater, ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(i). Cambridge, 1983, pp. 359-477. [AM]
- "The Persian Presence in the Islamic World", in Richard G. Hovannisian and Georges Sabagh, ed., *The Persian Presence in the Islamic World*. Cambridge, 1998, pp. 4-125. [AM]
- Al-Yāzījī, Kamāl and Anṭūn Ghaṭṭās Karam, *A'lām al-falsafa al-'Arabiyya*. 2nd ed., Beirut, 1964. [AH]
- Youssef-Jamali, Muhammad Karim. *The Life and Personality of Shah Ismail I (892-930/1439-1524)*. Isfahān, 1998. [CH]
- Yūsufī, Ghulām-Husayn. "Nāṣir-i Khusraw, muntaqidī ijtīmā'i", in *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*, pp. 619-640. [HL]
- Zakeri, Mohsen. *Persian Wisdom in Arabic Garb: 'Alī b. 'Ubayda al-Rayḥānī's Jawāhir al-kilām wa farā'id al-ḥikām*. Leiden, 2006. [AM]
- Zakī, Aḥmad. "Faṣl fī Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'", in Aḥmad Zakī, *Mawḍū'āt al-'ulūm al-'Arabiyya wa baḥṭh 'alā Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*. Būlāq, 1889/1308; repr. Cairo, 1983; repr. In *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, ed. Khayr al-Dīn al-Ziriklī. Cairo, 1928, vol. 1, pp. 17-44. [AH]
- Zakkār, Suhayl. "Madkhal ilā Ta'rikh al-Qarāmiṭa", in Suhayl Zakkār, ed., *al-*

- Jami' fi akhbār al-Qarāmiṣa*. Damascus, 1987. [IH]
- Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*. Leiden, 1997. [HA]
- al-Zanki, Jamal M. H. A. "The Emirate of Damascus." Unpublished Ph.D. thesis, University of St Andrews, 1989. [CH]
- Zarrinkūb, 'Abd al-Ḥusayn. *Tārīkh-i mardum-i Irān az Sāsāniyān tāpāyān-iāl-i Būyah*. Tehran, 1367 Sh./1988. [AM]
- Zaryāb Khu'i, 'Abbās. "Nukātī dar bāra-yi Muqanna'", in *Haftād maqāla: armaghān-i farhangī bih duktur Ghulam Ḥusayn Šādīqī*, ed. Yaḥyā Mahdawī and Irāj Afshār. Tehran, 1369-1371 Sh./1990-1992, vol. 1, pp. 81-92. [PC]
- Zay'ūr, 'Alī, ed. *Kāmil al-tafsīr al-šūfī*; see Sulamī (Primary Sources). [HA]
- Zebiri, Kate. *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*. Oxford, New York, 1993. [HA]
- Zygulski, Zdzisław, Jr., *Ottoman Art in the Service of the Empire*. New York and London, 1992. [CH]

فهرس الأعلام

ابن عذارى، أبو عبدالله محمد ٢٧٨
 ابن عربي (٣٩١، ٤٤٠)
 ابن عمران، أبو المعالي ٣٢٧
 ابن عمران، اسحق ٢٠٢
 ابن عيينة، سفيان ١٢٢
 ابن الفرات، أبو الحسن علي بن
 محمد (٤٢٩، ٤٤٩، ٤٩٤)
 ابن فروخان، عمر ٨٦
 ابن فضال، أحمد ٤٨٠
 ابن فلاح، أبو الحسن علي بن
 جعفر (٢٥٤، ٢٥٥)
 ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (٩١، ٢٨٧،
 ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥-٣٠١، ٣٠٦، ٣٠٧،
 ٣١٩، ٣١٨)
 ابن قدامة ٨٩
 ابن القفطي ١٩٤
 ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة (٤٨٨،
 ٤٨٩، ٤٩٤)
 ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو
 عبدالله ١٧٣
 ابن كلاب ١٩٧
 ابن كلث، أبو الفرج يعقوب ٣٢٣-
 ٣٢٩، ٣٢٧، ٣٢٥
 ابن المتصوف، انظر: أبو القاسم
 القشيري
 ابن مرزوبان، بهمنيار ٣٦٥
 ابن مصافر، عبدالله ١١٤
 ابن المقفع، أبو محمد عبدالله ٨٦،
 ٣٠٦
 ابن ملاخان، عبد القادر ١٦٧
 ابن ملكشاه، محمود بن محمد
 (السلطان) ٣٩٢
 ابن منقذ، أسامة ٤٨٦
 ابن ميسر ٢٨٨

٢٨٠

ابن حمدون، يحيى بن علي ٢٧٩
 ابن حنبل، أحمد (١١٨، ١٢٢، ٢٩٧)
 ابن حنظلة، عمر ٥٤٤
 ابن حوقل، أبو القاسم محمد ٢٤٧،
 ٢٥٩
 ابن حيون، النعمان (٣٢٤، ٣٢٦)
 ابن خاقان، أبو الحسن عبيدالله ٢٩٦
 ابن خرداذبه، أبو القاسم عبيدالله
 ١٩٦
 ابن حلكان ٢٨٧-٢٨٩ (٢٩١، ٢٩٧)
 ابن رائق ٢٤٥
 ابن راهويه، أبو يعقوب اسحق
 (٢٩٧، ٣٠٠)
 ابن رزام ١٢
 ابن رشد، أبو الوليد محمد بن
 أحمد (٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٢٨،
 ٣٠٥، ٣١٠)
 ابن رفاعه، زيد بن عبدالله ٢٠٨
 ابن زياد، عبدالله بن أبيه (٢٩٨، ٣١٩)
 ابن زيري، يوسف بلقين ٢٧٩
 ابن سريج، أبو العباس ٢٩١
 ابن سعد بن أبي وقاص، عمر ٢٩٨،
 ٣١٩
 ابن سينا ٩٢، ١٢٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٩٦،
 ٣٦٠-٣٦٥، ٣٦٩، ٣٦٩، ٤٢٧، ٤٢٨
 ابن شاهويه، أبو بكر محمد ٢٥١
 ابن شاهويه، كازدادويا ٨٦
 ابن شهر آشوب (٢٨٧، ٢٨٨)
 ابن شيان، حلم ٣٣٠
 ابن طنج، الحسن بن عبيدالله ٢٥٤
 ابن عباس ٨٥
 ابن عبيد المؤمن، ميرزا علي ٤٦٠
 ابن العديم ٤٨٦

١

آدم (النبي) (١٥٧، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٥،
 ١٧٢، ١٨٤-١٨٦، ٢٢٨، ٢٣٠، ٤٤٧)
 آذر نوح، آذرتاش ٣٠
 آزهند، يعقوب ٧٨
 آزودي، عزيزة (٤٢، ٥٧)
 آساني، علي ٤١
 الإغاخان الأول (١٧، ٣٠، ٤٦١)
 الإغاخان الثالث، سلطان محمد
 شاه (٤٢، ٢٧)
 الإغاخان الرابع، كريم الحسيني
 (الأمير) ٤٨
 آغاخان، كريم (الأمير) ٣٤
 آغاخاني، فريدة نيه ١٧
 إبراهيم بن محمد ١٨٧
 إبراهيم (السي) (١٥٧-١٦٠، ١٦٣)
 (١٦٥، ١٧٢، ١٧٢، ١٧٦، ١٨٥، ١٨٧)
 ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد
 ٢٠٤
 ابن أبي حفصة، سالم ١٠٤
 ابن أبي الساج (الأمير) ٢٤١
 ابن أبي منصور، ناصر الدين عبد
 الرحمن ٤٦٤
 ابن الأثير (١٧٣، ١٧٧، ٤٨٩، ٤٩٤)
 ابن بابويه، أبو الحسن (٨٨، ٢٨٩)
 ابن تيمية ١١٩
 ابن الجراح، علي بن عيسى ٢٣٧-
 ٢٤١، ٢٣٩
 ابن حافظ، إبراهيم بهاني (الشيخ)
 ١٦٧
 ابن حرب، جعفر ١٨٦
 ابن حزم ٨٩
 ابن حسداي، أبراهام ٢٠٣
 ابن حمدون، جعفر بن علي ٢٧٩،

- ابن النديم ١٧٦، ٢٠٦
ابن هارون، يوسف ٤٧٨
ابن الهيثم ٣٢٢
ابن ووشمير، شمس المعالي أبي
الحسن قابوس ٣٦٢
أبو بكر الصديق (الخليفة) ١٠٤-
١٠٦، ١٠٨-١١٠، ١١٤، ١١٦، ١٢٠، ١٣٠،
١٣٦، ١٣٩٦
أبو تمام ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٦،
١٧٨-١٨٧، ٣٤٥
أبو حاتم الرازي، محمد ١٧٧، ١٣٢٢،
٣٤٦
أبو الحسن أحمد بن محمد بن
أز مه ١١٢
أبو الحسن سعد بن علي بن بندار
١١٢
أبو حيان التوحيد ١٩٣-١٩٥،
٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٨
أبو حنيفة ٨٦، ١٠٢، ١١٢، ٢٩١
أبو الخطاب ٣٤
أبو زهرة، محمد ١١٩-١٢١
أبو طاهر سليمان ٢٣٩، ٢٤٢-٢٤٤،
٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٠
أبو عبدالله الشيعي، الحسين بن
أحمد ٧٧، ٢٧١، ٢٨٨، ٣٠١
أبو عبيدة ٢٩٧
أبو علي أحمد، ابن القائم ٢٧٨
أبو علي محمد بن يحيى ٢٤٥
أبو الغازي ١٧٧
أبو القنائم، الحسن بن علي ٢٧٦
أبو القاسم سعيد ٢٣٧، ١٢٣٩، ١٢٤٦،
٢٤٨
أبو القاسم عيسى بن موسى ١٣٠
أبو كالحجار، صمصام الدولة ٢٥٢
أبو محمد سبر ٢٤٧، ٢٥٠
أبو مسلم ١٧١-١٧٣، ١٧٥، ١٨٣،
١٨٥-١٨٧، ١٨٧، ٢٠٦، ٢٠٦، ٢٠٦، ٢٠٦،
٢٠٦
أبو المضر ١٨٤
أبو المعالي ١٨٥
أبو منصور، أحمد ٢٤٦
أبو هاشم ١٨٧
أبو الهذيل ١٩٧
أبو الهيثم ٢٣٩، ٢٤٠
- أبو يزيد ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٩٢
أبو يعقوب يوسف ٢٥٢
أبي الحسن حان، ابن شاه حليل الله
(السر دار) ١٧، ٢٥
أحيفاء، وليخو ٦١
أحمد بن محمد ٢٠١
إحوان الصفا ٢١٧-٢٢٣
إدواردز، آن ٧٩
الآردبيلي، أحمد بن محمد ٥١٢،
٥١٤
أرسطو ١٣٤، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٥
أركون، محمد ٤١
أروى (الملكة) ٤٢٠، ٤٢١
إسبوزيتو، جون ل. ٧٧
الاسترآبادي، محمد أمين ٥٢٧-
٥٢٩، ٥٣٦، ٥٤١، ٥٤٩
إسحق الإسراييلي، أبو يعقوب
إسحق بن سلمان ٢٠٤-٢٠٤
أسدي، م. ه. ٢٥
إسراييل (الملاك) ١٠٦
الإسراييلي، أبو المظفر ٩١، ١١٣،
١١٦، ١١٧
أسماء بنت شهاب ٤١١
أسماء بنت عبد الرحمن ١٠٢
إسماعيل الأول (الشاه) ٤٩٣
إسماعيل بن جعفر ٧٧، ٣٣١
إسماعيل خان، ميرزا ١٧١
إسماعيل (الشي) ١٥٩
إسماعيل، عزيز ٣٧، ٤١
الإسماعيلي، راشد الدين سنان ٧٥
أسموف، محمد س. ٦٧
الأشعري، أبو الحسن علي بن
إسماعيل ١٩٥، ١٩٩، ٢٢٧، ٢٢٩،
الأشعري، سعد بن عبدالله ٨٨
الأصبهاني، أبو نصر عزيز الدين
٣٩٤
الأصطفي، شعون بن توما ١٩٠
الأصغر (الشيخ) ٢٥٢
الأصفهاني، أبو نعيم ١٨٥، ٢٤٣
أصفهاني، نور علي شاه ٣١٤
الأصمعي ٢٩٧
إعصامي، بروين ٣٦٤
إفحاري، م. ٥٦
أفشار، إيراج ٥٦، ٦٦
- أفلاطون ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٢٢، ٣٥٩، ٣٦٤
أفولطين ٣٤١، ٣٤٥، ٣٦٤
إقبال، محمد ٥٦
أكيموشكين، أوليف ف. ٥٨، ٥٩
ألبرت من آتشين ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩١،
٤٩٣-٤٩٥
ألتوناش (الخوارزمشاه) ٤٧٩
ألجار، حامد ١١٣، ٢٠، ١٠١
إلعر، ر. ١٣
ألفتكين ٢٥٧
اليتجين ٤٧٨
أم فروة، بنت قاسم بن محمد بن
أبي بكر ١٠٢
إمامي، ك. ٥٦، ٥٧
أمانت، آ. ٥٦
أمورتي، بيانكاماريا سكارسيا
٤٤٨، ٥٨
أمير-معزي، محمد علي ١٣، ٤٠،
٥١-٥٦، ٦٨، ٦٣، ٧٣، ٨٠، ٨٣
أمين، سمير ٥٠٢
أنزلون، شي ٦٠
أنس بن مالك، أبو تمامة الأنصاري
١٠٢، ١١٨، ٢٩١
الأنصاري، إبراهيم بن سعد ١٢٢
الأنصاري، أبو القاسم عبد الرحمن
بن محمد ١١١، ١١٢، ٣١٣
أنصاري، خواجه عبدالله ٨٣
الأنصاري، عبدالله ٩٣
الأنصاري، سهل بن سعد ١٠٢
أهسيروس ٤٥٠، ٤٥١
أهلندر، إي. س. ٦٠، ٦٤
أوج ٥٧٨
أوجك، أحميت ياسر ٧١
أورسولا ٤٩٠
أودوريك، الفريولاني ٤٩٣
أوزدمير، أي. ٦٣
أوزكاي، إركومت ٥٦
أوكر ٤٨١
أوهريغ، ك. ٦٢
أيروين، روبرت ٧٣، ٥٦
إيقانوف، فلاديمير أليكسييتش
٢١-٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩،
٦٤، ٦٥، ٢٩٠، ٣٢٤، ٣٩٠، ٤٦٠

ب

بابا سيدنا، انظر: الصباح، حسن
بادامباري، سيد محمد ١١٨
بار-أشير، م. م. ٥٨
بارساء، محمد ١١٥
باسكي، إمرى ٤٧٤، ٤٧٥
باشنيك، كاتريانا ٥٩
بافيوني، سي. ١٩٤
بافيوني، كارملا ١١٣، ٥٩، ٢١٧
الباقر، محمد أبو جعفر (الإمام)
١٠١، ١٠٤، ١٠٥، ١١١، ١٢٢
الباقلائي، أبو بكر محمد ٨٩
باقيل، روزبهان ٤٥٣
بايتوز ٤٧٥
باينز، س. ٢٠٦
البحراني، عبدالله بن الحاج صالح
٥٣٨
البحراني، يوسف بن أحمد
٥٣٣-٥٣٨
البحاري ١٨١
بختيار، أبو منصور، انظر: عز
الدولة البويهجي، أبو منصور
بدخشاني، جلال ١٣، ٣٥، ٤٥٩
الدحشاني، شهراب ولي ٩٣
بدراني، فريدون ٥٦، ٥٧، ٥٩-٦١
٦٣، ٧٠
برانكا، باولو ٨٠
براون، إدوارد ج. ٢١، ٣٩٢
بريارو، ج. ٢٥
برت، ميشيل ٨٠
بردي، دانيلا ٧٢
برزغر ٤٥٩، ٤٦٠
بروديل، فيرناند ٥٠٢
بروكماير، ب. ٥٦
بروكليس ٣٤١، ٣٤٥
بريت، م. ٤٨، ٦٤
البريدي، أبو القاسم ٢٤٨
البزري، نادر ٧٣
بشير، س. ٢٢
البسطامي، بيازيد ٣٩٦
البصري، أبو عبدالله ٨٨
بظلموس ٣٧٠
الظليوسي، أبو محمد بن سيد ٩٧
القدادي ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣، ١٨١، ١٨٧

البلخي، أبو القاسم ١٧٠، ١٧٧، ١٩٩
البلخي، أبو معشر جعفر بن محمد
٢٠٢، ٢٠٠
البلخي، صفى الدين ٨٦
بلخي، محمد حسين ٨٦
بلدوين (الملك) ٤٨٩
بيك، وليام ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥٢
بيلوي، محمد رضا (الشاه) ١١٦،
٥٠٢
بوفان، م. ١٥٦، ١٥٧، ١٦٢
بوجنودي، كاظم موسى ٤٦، ٧٤
بورفيرو جينيتوس (الإمبراطور)،
انظر: قسطنطين السابع
(الإمبراطور)
بورنغ، جيرهارد ٧٧
بوسورث، كليمورد إدmond ١١٣، ٤١
٤٤٥، ٤٤٨، ٤٥٧، ٤٧٣
بوساني، آ. ١٩٤
بوهان، م. ٥٨
بوميرانتر، موريس آ. ٧٠
بونوالا، إسماعيل ق. ١٢، ١٤، ٤١
٤٥١، ٤٥٨، ٦٠، ١٣٠، ١٩٥، ٢٨٧، ٣٣٠
بومجير، ج. ٢٥
بونر، ميشيل ٨٠
بيات، آصف ٥٠٤
بيانيكه، ث. ٦٠، ٦٣، ٧١
بيجنورون ٤٧١
بيرجندي، حسن صلاح ٤١٢
بيركنز، ج. ١٢
البيروني، أبو الريحان محمد ١٩٢
١٧٥، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٥
البيهقي، أبو بكر أحمد ٣٠٠، ٣١٥
البيهقي، أبو الفضل ٤٧٣، ٤٧٨

ت

تميم (ابن المعز) ٢٧٦، ٢٧٩
تواني، ه. ٦٣
توتولي، ر. ٦٠
توكر، و. ف. ٥٧
تيجين ٤٨٠، ٤٨١
تيجين جلمي ٤٨٠
تيجين الصقلي ٤٨٠
ث
ثابت بن قرة، أبو الحسن الحراني
١٩٥
الثعالي ٨٦، ١٧٣
ثولب، يوجنغ ٦٣
ج
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر
١٨٩، ٢٠٦، ٢٠٦
جاكسون، ب. ٦٢
جالينوس ٢٠٦، ٢٧٣
جاميت، سي. ٥٦-٥٨، ٧٩
حامي، عبد الرحمن ١١٧، ٣٩٣
حبريل (الملك) ٨٥، ١٠٦
جلي، فؤاد ٦٣
جريل، ف. ٦٣
حمتس، فييس ج. ٧١
جعفر بن محمد، أبو عبدالله ١٢٢
جعفر بن منصور الهمن ١٧١، ٣٢٢،
٣٤٥، ٣٢٢
جعفر الصادق، أبو عبدالله بن
محمد الباقر (الإمام) ١٣٤، ٨٥
١٠١-١١١، ١١٣-١١٧، ١١٩-١٢٣
الجلابي، عمي بن عثمان الغزنوي
٢٩٢
الجلالي، محمد حسين الحسيني
٢٩٠
جمال، ناديا إيو ٧٠، ٨١
الجمالي، بدر ٢٨٨
الجنابي، أبو سعيد ٢٣٥-٢٣٧، ٢٤٤
٢٥٦
الجنابي، أبو طاهر ١٢٩، ١٤٠، ٢٤٥
٢٥٦
جهان خانم، مهر ١٧
الجوباعي، أبو علي ٩٠
الجودري، أبو علي منصور

ت

تاج الدين، نجيب ٧٨
ت. ك. ل. ي. (تكني) ٤٨١
تامر، عارف ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨
تيرك، إردال ٥٦
تتش (الأمير) ٤٨٥، ٤٩٢
الترك، إسحق ١٧١
تشالكرافت، جون ٥٠٤
تقي، سارو ٥٠٧، ٥٠٨، ٥١١
تقي، محمد ٧٨

سوارتز، م. ١٢، ٥٦
 سوباشي ٤٨٠
 سوبواس ٤٨٨
 السوربادي، أبو بكر ٩٢، ٩١
 سومر، فاروق ٤٧٤، ٤٧٧
 سونجو ٤٨٠
 سيتوفسكي، تيبور ٢٠
 سيد، أيمن فؤاد ٧٠
 سيدلا، أمير ٦٠، ٥٨
 سير هندي، أحمد ١١٤، ١١٥
 السيستاني ١٧٨
 سيسيل، ب. ٥٧
 سيف الدولة الحمداني، أبو الحسن
 علي ٢٥٢
 سيمينوف، ألكسندر ٧٨
 سينور، دينيس ٤٧٥
 السيوطي، جلال الدين ٨٥، ٢١٩

ش

شادب بن بحر ٢٠٢
 شارادان، جان ٢٥
 الشافعي، محمد بن إدريس ٤٨٩
 ١٢٢٢، ٢٩١، ٢٩٩
 شاكد، شاول ٨١
 شاه سلطان، حسين ٢٨٩
 شاه صوفي، حسين بن يعقوب ٤٦٩
 شاه قاجار، فتح علي ١٧
 شاه قاجار، مظفر الدين ١٦
 شاه قاجار، ناصر الدين ١٧، ١٩
 شاه نعمة الله ٣١٤
 شبستري، محمود ٣١٦، ٣١٤، ٣٩١
 شرايبي، آ. ٥٧
 شفيكر، محمد ٦٣
 شكبير، ويليام ٤٤٢، ٤٤٩
 شلبي، أوزغور ٥٨
 شلتوت، محمود ١١٩
 شهرزوري ١٩٤
 الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم
 تاج الدين ٤٨١، ٤١٣٣، ٤١٣٤، ٤١٣٦
 ٤١٦٩، ٤١٨١، ٤١٨٧، ٤٢٧ - ٤٣٣ -
 ٤٣٥، ٤٣٧ - ٤٣٩، ٤٤٣، ٤٤٥ - ٤٥٢
 الشهيد الأول، محمد بن مكي ٨٩
 شوبين، يهرام ٩٠
 شوشتري، نور الله ٢٨٩

ساتي ٤٧٩
 ساكت، هـ. ٦٠
 سال، موهيرير ٦٢
 ساوتيجين ٤٧٩
 سيريجير، آ. ١٩٤
 سيسير ٤٤٩
 سبولر، بيرتولد ٨١
 سيزيال، ف. ٧١
 ستاهروولد، ديان ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٨١، ٤٣٨
 سترافيس، أنطونيللا ٥٩
 سترائت، دافيد ٨٠
 ستود، منوشهر ٧٨
 ستوكس، جامي ٧٧
 ستيرن، صموئيل م. ٤٢١، ١٣٤، ١٧٨
 ١٤٣١، ١٩٤، ٢٠٢، ٢٠٣، ٣٢٢، ٣٢٣
 السجستاني، أبو حاتم ٢٩٧
 سجستاني، أبو يعقوب إسحق بن
 أحمد ٤٧٥، ٤٧٧، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٢٠٥
 ١٢٢١، ١٢٢٨، ١٢٢٢، ١٣٤٥، ١٣٤٦
 السرخسي، أبو بكر محمد بن علي
 الخسروي ٣٦٢، ٣٦٣
 السرخسي، محمد بن أحمد ٨٧،
 ٢٠٠
 سعادات، إسماعيل ٧٦
 سعيد، إدوارد ٥٠٤، ٥٠١
 سفيان الثوري، أبو عبدالله ١٠٢
 سقراط ٣٩٥، ٤٣٠
 سلجوق بن دقاق ٤٨٠
 السلمي، أبو عبد الرحمن محمد
 بن الحسين ٤٤٠، ٤٤٦
 سليم بن أبي رشيد ١٧٦
 سليمان، ياسر ٧٣
 السماهيجي، عبدالله بن صالح
 ٥٢٣، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٥
 ٥٤٧
 السمعاني، أحمد ٤٣٠
 سميت، جان آي ٦٠، ٦٤
 سنان بن سلمان، راشد الدين ٧٥،
 ٧٧
 السنائي ٣٦١، ٣٦٣
 سحر (السلطان) ٤٢٨
 السهروردي، شهاب الدين يحيى
 ٣٦٤، ٣٩١
 السهروردي، عمر ٨٥، ٨١

٢٢٣٣، ٣٦٢، ٤٢٩
 الرازي، أبو الفتوح ٩١
 رازي، حسن ١٨١
 الرازي، فخر الدين أبو عبدالله ٨٥،
 ٣٦٢
 الرازي، نجم الدين ٤٤٤ - ٤٤٦
 راسوني، لازلو ٤٧٤ - ٤٧٧، ٤٨١ -
 الراضي بالله (الحليفة) ٢٤٥
 الرافضي ١٠٩، ١١٠
 رجان - بدور علي، زارين ٤٥٧، ٤٥٨
 ٦١، ٦٣
 رحمدل، ناصر ٧١
 رزقي، س. ٦٠
 رستم، م. ٦٠
 رشيد الدين ٤٩٢
 رضا، درويش ٥٠٧
 رضائي، شفيق ٤٦٠
 رضوان (ابن نقش) ٤٨٥
 روجرز، كليفورد ج. ٧٧
 الرودكي ١٩٦
 روزنثال، فرانز ٤٧٣
 روس ٤٨٠
 روستاغو، لوسيا ٧٢
 روستين، م. أبو ٧٦
 الرومي، جلال الدين ٣١، ٣٦١
 ٣٦٣، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٥٣
 الرياشي، العباس ٢٩٧
 ريتشاردز، آي. آ. ٣١٠
 ريتشاردز، دونالد س. ١٧١، ٧٧
 ريتشموند، سوري ٨٠
 ريدجويل، ل. ٦٣

ز

زادشت ١٣٤
 زكربا، محسن ٨٦
 زكي، أ. ١٩٣
 الزمخشري، محمود بن عمر ٨٩
 زنجان، محمد مدرسي ٧٨، ٢٠٤
 الزواحي، سليمان بن أمير ٤١٩
 زيادة الله الثالث (الأمير) ٢٠٢، ٢٧١

س

س. ن. ك. و. ي. ٤٨٠
 ساهور ٢٤٦

شويري، ي. م. ١٦٢، ١٦٣

شوييف، موسو ديور ١٦٣

الشيبياني، محمد بن الحسن ٨٧

شيت (النبي) ١٨٥

شيخ، إبراهيم آ. ٥٧

شيخ، سميرة ٧٢

الشيرازي، سعدي ٢٧٢

الشيرازي، المؤيد في الدين ٢٤٦

شيفان، داريوش ٢٥

شيلي، بيرسي بايش ٣١٠، ٤٤٧، ٤٤٩

٤٥٠، ٤٥٢

شيلينغتون، كيفن ٧١

شيميل، أنيماري ٣٩٧

ص

الصندر، محمد صادق ١١٩

صديقي، آ. ٦٤

الصفاري، أبو جعفر بن بانو ١٧٨

صفي ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥١١

الصقلي، جودر ٢٧١-٢٨١

صلاح الدين ٤٩٢

صلوبا، ج. ١٩٤

الصليحي، علي ٤٠٩، ٤١١، ٤١٣

٤١٦، ٤١٨، ٤٢١

الصوري، ويليام ٤٩٤

ض

ضرار بن عمرو ١٩٨

ط

الطائع (الخليفة) ٢٥١

الطائي، داؤد ١٠٢

الطبري، محمد بن جرير ٤٥٠، ٤٩٠

٤٢٩

طرابلسي، س. ٥٨

طنتيجين (الأمير) ٤٨٥، ٤٨٧-٤٩٤

طغرل بلش، ركن الدين ٢٨٨

الطنافسي، أبو الحسين بن علي ١١٢

ظهراني، أغابزرك ٢٨٩

الطوسي، أبو جعفر محمد بن

الحسن ٢٨٧، ٢٨٨

الطوسي، أبو نصر سراج ٤٤١

الطوسي، نصير الدين ١٣٠، ١٣١

١٣٤-١٣٦، ١٣٦، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٤

٤٤٦، ٤٤٦، ٤٤٦، ٤٥٣، ٤٥٧

طوماس، د. ٦٤

طوميسون، إدوارد ب. ٥٠٤

طياوي، آ. ل. ١٩٤

ع

عائشة بنت أبي بكر (أم المؤمنين)

١١٠

عادل، علي حداد ٧٥

العالمي، بهاء الدين محمد ٣٦٤

عباس الأول (الشاه) ٥٠٣، ٥٠٦-٥٠٨

٥١١، ٥١٠، ٥٠٨

عباس الثاني (الشاه) ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١١

عبدالله بن محمد (الإمام المستور)

٢٢٧

عبدالله بن المعز ٢٧٩

عبدالله الفاطمي (الخليفة) ٢٤٣

عبدالله المهدي (الخليفة) ٢٠٢، ٢٢٢

عبد الجبار بلش، م. ٦٤

عبد الرحمن بن قاسم ١٠٤، ١٠٥

١١١، ١١٢

عبد العلي (الملا) ٢٩٤

عبدان، أبو محمد عبدالله ١٢٩-

١٣٥، ١٣٩، ٢٣٠

العتبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد

٢٩١

عثمان بن عفان (الخليفة) ١٠٦

١١٥، ٣١٩

عز الدولة البويهبي، أبو منصور

بختيار ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٤

عز الدين، محمد ٢٩٣

عزرائيل (الملاك) ١٠٦

العزير (الخليفة) ٢٥٧، ٢٥٨

عضد الدولة (الخليفة) ٢٥١، ٢٥٤

III

العطار ٣١٢

عطائي، ع. ٥١

علي، أبو الحسن ٢٥

علي بن أبي طالب (الإمام) ٢٨٨

٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٥

٤٤٠، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨

٤٥٠، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢

٤٦٧، ٤٦٨

علي بن صالح ١١٢

علي بن الفضل ٢٨٨

علي، زاهد ٤٧، ٤٧٤، ٤٧٤، ٤٧٤، ٤٧٤

علي شاه، حسن ٤٦١، ٤٦٧

العلي، علي بن عبد العزيز ١٠٧

علي، عميد ٤٦٢

علي، نوريه ٧٠

عليدينا، شير علي ٢٤

عماد الدين، إدريس ١٧٠، ١٧٢، ١٧٦

٤٢٢، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢

عمر بن الخطاب (الخليفة) ١٠٤

٤١٠، ٤١٩، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢٠، ٤٣٠، ٤٣٦

عمرو بن محمد ١٧٩

عوز، ع. ١٩٣

عوفي، محمد ٢٦٢

عيسى (النبي) ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢

١٦٥، ١٦٦

غ

غارسيا - أرنال، مرسيدس ٨١

غارشائي، أنوشجين ٤٧٧

غرامشي، أنطونيو ٥٠٤

الغردزي ١٨٥

غرين، ن. ٦٤

الغزالي، أبو حامد (٩١) ١٢٣، ٢٩٤

٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٧، ٢٩٨

الغزالي، أحمد ٩٣

الغزوي، محمود ١٧٥، ١٧٦

غليف، روبرت ١١٤، ٥٢٢

الغزوي، العباس بن عمرو ٢٣١

غودمان، ل. إي. ١٩٤

غولديهر، إ. ١٩٩

غولدن، لير ب. ٤٧٥، ٤٧٦

٤٧٨-٤٨١

غوليو، ج. ب. ٥٧

غوها، رانا جيت ٥٠٤

غويارد، س. ١٩٤

ف

الفارابي، أبو نصر ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥

١٩٥-١٩٧، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤

٢٦٠، ٢٦٧

الفارسي، سلمان ٨٥، ٨٩، ١١٤

فارمر، ه. ج. ٢٠١

الفاروق، م. ٥٧

ل

لاخاني، ن. ١٣
لازارد، جيلبرت ٨٦
لاسزوفسكي، جوزيف ٦٩
لاندولت، ليونارد ١٤
لاندولت، هيرمان ٤٠، ٤٨، ٤٧، ٢٨٩
لانغرودي، رضا ورضا زاده ١٦، ٦٩
لانكاسير، فريديش ٢١
لبيدوس، إي. إم. ٧٩
لوحى، مير ٥١٤
لودن، ديفيد ٥٠٤
لوري، ب. ١٢
لوسون، تود ٧١
اللوكرى، أبو العباس ٣٦١، ٣٦٤-
٣٦٧، ٣٦٧-٣٧٢، ٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨١
لويس، برنارد ٣٤
لويسون، ليونارد ١٢، ١٦، ٤١٧
ليونا، أبا ٢٠
ليست، فرانز ١٩
ليف، ي. ١٣
ليفسون، ديفيد ٧٥
ليكوت، جيرارد ٢٩٨، ٣٠٦، ٣٠٧
ليمان، أو. ١٢
لين - بول، س. ١٩٣
لينديسي، ج. إي. ٤٥١، ٤٥٧، ١٢
ليونز، مالكولم ٤٩٠

م

المامون (الخليفة) ٢٩٧
مادلونغ، ويلفريد ١٤، ١٤، ١٣٢، ١٣٤، ٤٠-
٤٤٤، ٤٤٦، ٤٥٥، ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٧٤، ٤٧٩
١٢٩، ١١٩، ١١٧٤، ١١٧١، ١١٨٢، ١١٨٣
١١٩٤، ١٢٥٦، ١٢٩٠، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤
مارتن، ريتشارد سي ٧٥
ماركوبولو ١٤، ٣٨
ماركوت، روكسان د. ٣٧٢
ماركيت، ي. ١٩٤
ماركيه، إيفس ١-٩، ١٢٢، ١٣٥، ١٣٥
ماسينون، لويس ١٧٨، ٤٤٠
ماكليس، أرشيبولد ٣١٠
مالكولم، جون (السير) ٢٥
مانهايم، رالف ٧٧
ماير، كورت ٥٩
المتوكل (الخليفة) ٢٩٧، ٢٩٧

متيني، ج. ٥٧

مجتهدى، محمد علي ١٨
مجد الدولة (الأمير) ٤٨٠
المجلوع ٣٢١
المجريطى، مسلمة بن أحمد ١٩٤
المجلسي، تقى ٥١١، ٥١٤، ٥١٧
المجلسي، محمد الباقر بن محمد
تقى ٢٨٩
محمد بك ٥٠٩، ٥١٠
محمد بن إسماعيل بن جعفر ١٣١
١٨٧، ١٢٢، ١٢٢، ١٢٢، ١٢٢
محمد بن الحنفية ١٨٢-١٨٥، ١٨٧
محمد بن سعد بن داؤد ٣٢٧
محمد بن عثمان ٢٨١
محمد بن ياقوت ٢٤٥
محمد، سلطان علي ٥٩
محمد شاه ٢٢١
محمد، علاء الدين (الإمام) ٤٦٨
محمد، قطب الدين ٤٧٧
محمد (النبي) ٤٨٦، ٤٤٤، ٤٤٥
١٥٦-١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٧، ١٦٧، ١٦٧
١٨٣-١٨٥، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٧، ١٨٧
٣٩١، ٣٨٠، ٤٦٤، ٤٦٤، ٤٦٤
محمد، نور الدين أهلا ٤٦٤
محمود، حسن ٤٥٩، ٤٦١-٤٦٦
٤٦٨، ٤٦٩
محمود (السلطان) ٤٥٠
مخلد بن كيداد، أبو يزيد ٢٩٢
محمد نزار، عبد السلام ٤٥٦، ٤٥٨، ٦١
مرتضى (السيد) ٤٥٧
المرشد، أبو عيسى ٢٢١، ٢٢٢
المرزوي، هشام بن حكيم ١٧١
مزدك ١٨٠
المستمر بالله (الخليفة) ٢٩٠، ٤٠٩
٤١١-٤١٥، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢١
المستملى البخاري ٩٢
مسعود (السلطان) ٤٧٨-٤٨٠
المسعودي ٤٨٦، ٤٧٤، ٤٨١، ٤٨٩
٤٧٣
مسكويه، أحمد بن محمد ٨٦
مسلم بن عقيل بن أبي طالب ٢٩٩
مصطفى، محمد ١٧
مصطفى شاه ٧٧
مطرّف بن محمد ١٧٨

المطيع (الخليفة) ٢٥٥

مظفر ٢٧٣
مظفر الدين شاه ١٧
المختضد (الخليفة) ٢٣١
المعري، أبو العلاء ٦١٠
معز الدولة (الأمير) ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩
٢٥٥، ٢٥٦، ٢٨٠
المعز لدين الله (الخليفة) ٢٥٥-٢٥٧
٢٧٢، ٢٧٢-٢٧٥، ٢٧٩، ٣٠١
٢٢١-٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٢
٢٤٦، ٢٤٥
مغربي، محمد شيرين ٣٦٤
المغنية، محمد جواد ١١٩
المفيد (الشيخ) ٤٤٧
المفتنر (الخليفة) ٢٤١
المقدسي، أبو سليمان محمد بن
معشر ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٨٢، ٤٨٥
٤٨٦، ٤٩٠، ٤٩٤
المقري، شهاب الدين ٤٩٣، ٤٩٤
المقريزي، تقى الدين أبو العباس
٤٨٨، ٤٩٤
المقنع (١٧١-١٧٧، ١٧٥-١٧٧، ١٨١)
١٨٤-١٨٧
المكوم، محمد بن إسماعيل ٧٥
مكفاد، دانيال ٢٠
ملا مرتضى، أخوند ٤٥٩
ملايري، محمد مجتهد ٨٦
ملكشاه (السلطان) ٤٧٧، ٤٨٥
المنجم، أبو معشر جعفر بن محمد
٢٠٢
منشي جهان ٤٦٢
منشي، حسن صلاح ٤٦٢
المنصور بالله (الخليفة) ٢٧٢، ٢٧٣
٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٩٢
منصور بن نوح (الأمير) ٩٠
المنصور (الخليفة) ٢٧٣، ٢٨٠، ٢٧٣
٢٧٤، ٢٧٩
منصور اليمن ٢٨٨، ٤٦٦
مهدي، يحيى ٦٦
المهدي بن فيروز بن عمران ١٨٢
١٨٦
المهدي المنتظر ١٧٢، ١٧٢، ١٨٢
١٨٤، ١٨٦، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٤٠-٢٤٤
٤٤٦، ٤٨٨، ٥٠٧

هونزائي، فقير محمد ٢٩٧
هيريرت، طوماس ٢٥
هيرجي، ذو الفقار ١٢
هيرودوتس ٤٩١
هينال، ايزتقان ١٤ ٤٣ ٤٥٧ ٤٥٩ ٢٣٢
هيلينيراند، روبرت ٤١
هيلينيراند، كارول ١٤ ٤١ ٤٤٨
٤٨٥ ٤٦٨

و

واسرمان، جيمس ٨١
وزير دفتر، محمد حسين ١٧
وزير دفتر، محمد خان مصدق،
انظر: مصدق، محمد
وزير دفتر، ميرزا محمد حسين ٢١
وزير دفتر، ميرزا هداية الله ١١
ووكرا، بول إي. ١٤ ٤١ ٤٤٨ ٤٥٦
٤٥٧ ٧٠ ٧٩-١٨١ ١٢٩ ١١٦٩ ١١٧٤
١١٧٦ ١١٨٢ ١١٨٣ ٢٢٧
وولرشتاين، عمانوئيل ٥٠٢
ويليامز، ج. آ. ٥٦
ويتز، د. ٦٢

ي

يافاري، ن. ٦٣
يرشتر، إحسان ٧٩ ١٨٠ ٨١
يزيد بن معاوية ٢٩٨ ٢٩٩ ٣١٩
اليزدي، مجد الدين أبو الفتح بن
الحسين ١١١ ١١٢
يونغ، كارل ٤٤٧-٤٤٩

١٧٨ ١٢٠٥ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥
النسفي، نجم الدين ٩١
نشوان الحميري ١٧
نصر، س. حسين ١٧٧ ١٩٤
نصير ٢٧٨
النظام، أبو إسحق إبراهيم ١٩٧
النظامي ٢٧٢ ٢٧٣
النعمان، شبلي ٣٧٤
نقشبند، بهاء الدين ١١٥
التوبيختي ٣٤
نوح (النبي) ١٥٧ ١٥٩ ١٧٢ ١٨٥
النوري، ميرزا حسين ٢٨٩
نوشجين ٤٧٧
نيتن، آي. ر. ٥٦ ١٦٠ ١٩٤
نيقوماخوس ١٩٥
نيومان، أندرو ج. ١٤ ٤١ ٤٤٨ ٤٦٣ ٥٠١

٥

هالم، هايتز ٤٤ ٤٤٨ ٤٥٦ ٧٩٩
١٨٠ ٢٥٦ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٣٦ ٢٣٧
هاملتون، ب. ٥٧
هاين، ب. ٦٤
هيارد، آ. ٥٧
الهجويري ١٩٢ ٣٩٢
هداية، رضافولي خان ١٨
هدجسون، مارشال ج. ٢١ ٢٢
٢٩ ٧٥
الهراتي، خير خا ١٩٣ ٤٣٨ ٤٤٣
هشام بن الحكم، أبو محمد ١٧١
١٧٥ ١٨٦ ١٩٨
الهمداني ٣٩٣ ٣٩٠
الهمداني، أبو بكر بن خلف ١١٢
همداني، حسين ٢١ ١٩٤
الهمداني، الذؤيب بن موسى
الوادعي ٤٢١
همداني، س. ٦٢
همداني، عباس حسين ١٤ ١٢٣ ٤١
٤٢ ٤٥٧ ١٩٣
همداني، معصومي ٥٦
الهمداني، عبد الجبار ٢٤١
هنزيرغر، آليس سي. ١٤ ١٢٠ ٢٥٧
هوراس ٣١٠
هوركاد، بينارد ٦٥
هوقمان، ج. ٥٦ ٥٨ ١٢ ٦٢

المهدي بالله (الخليفة) ٢٧١ ٢٧٢
٢٧٦ ٢٧٧ ٢٨١ ٢٩٠
موتون ٤٩٠
مورغان، د. أو. ٥٦ ٥٧ ١٧
موروني، م. ١٢
موريس، جيمس و. ٧٨
موسى بن سيار ٨٩
موسى (النبي) ١٥٧ ١٦٠ ١٧١
١٧٢ ١٨٥ ٢٣٠-٤٣٢ ٤٤٨-٤٤٩
٤٥٠-٤٥٢
الموصللي، علي بن مسعود ١٠٧
١١٢
المؤمل بن مسرور ٩٢
مومن، م. ٥٨ ٥٨٧ ١٠
مونوت، غاي ٤٢٨
ميبودي، رشيد الدين ٩١ ٤٣٠ ٤٤١
ميرخواند ١٧٣
ميرزا، ناصح أ. ١٦٣ ٨٠
ميرسيم، مصطفى ٧٥
ميرشانت، جيهانجير آ. ٥٩
ميرشاهي، غياث الدين ٤١٠
ميري، جوزيف و. ٤٣ ١٦٣ ٧١
ميسسي، جولي سكوت ٤١ ٦٣
ميكايريلزي، ألكسندر ٧٧
ميكايل (الملاك) ١٠١
ميلتون ٤٤٩
ميلفيل، تشارلز ٤٨ ٤٤١

ن

ناجي، أليينو ٢٠١
ناصر خسرو ٢٠ ١٧٧ ٢٢٧
٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣-٢٦٤
٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧-٢٦٨ ٢٦٩
٢٧٠-٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤
ناصر الدولة (الأمير) ٢٤٨ ٢٧٨
٢٨٠ ٢٨١
نانجي، عظيم ١١ ١٤ ٤٤١ ٤٥٧ ٤٥٨
١٦٤ ١٧١ ٧٦
ناهد، ب. ٥٧
نحيب، عزيز الله ٥٦ ١٠
النخعي، سنان بن أبي أنس ٢٩٨
٣١٩
النرشحي ١٦٩ ١٨٥
النسفي، محمد بن أحمد ١٣١

فهرس الأماكن

1

آسيا ٤٥ ٤٩٤ ٤٩٥
آسيا الوسطى ٤٦ ٤٨ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٦٥٢
٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٩٦
أثينا ٥٠
الأحساء ٤٣٤ ٤٣٦ ٤٦٢ ٤٦٤ ٤٦٤
٢٥٥-٢٥٩
أذربيجان ٤١٦ ٤١٧ ٤٤٦
إرمينيا ٤٤٦
إسبانيا ٤٩٢
استنبول ٤١٠٧ ٤١٢
إثيلية ٣٠٥
أصفهان ٤٨٦ ٤٦٣ ٤٩٦ ٤٥٠٣ ٤٥٠٥
٤٥٦ ٤٥٦ ٤٦٦
أفريقيا ٤٥ ٤٨ ٤٣٤ ٤٦٩ ٤٧١-٤٧٢
٤٧٨-٤٨٠ ٤٣٣ ٤٤٥
أفغانستان ٤١٨٠ ٤٧٦
ألموت ٣٠ ٣١ ٣٢ ٤٥٠ ٤٦٧ ٤٦٨
٧٢-٧٤ ٤٣٤ ٤٣٩ ٤٦٣ ٤٦٨
أمريكا اللاتينية ٥٠٤
الأناضول ٤٧٤
الأنبار ٤٤٦
أنجدان ٣٠ ٣٣
الأندلس ٤٥٠ ٤٩٣ ٤٩٤
إنكلترا ٤٦ ٤٩ ٤٦ ٤٦٤ ٥١٦
الأهواز ٤٤٠
أوروبا ٤١٨ ٤٦٤ ٤٧٧ ٤٢٠-٤٢٧ ٤٢٧
أوكسفورد ٣٢
إيران ٤١٦ ٤١٦ ٤١٦ ٤١٨ ٤٢٠ ٤٢٠ ٤٢٦
٣٠-٣٣ ٤٦٦ ٤٥٦ ٤١٧ ٤٨٥ ٤٨٦
٤١٠ ٤١٠ ٤٦١ ٤٦٨ ٤١٨ ٤١٨ ٤٦٤
٤٢٧-٤٣٤ ٤٣٣ ٤٣٣ ٤٣٣ ٤٣٣ ٤٢٨
٤٦٠ ٤٦٣ ٤٥٠-٥٠٥
إيطاليا ٤٦٦ ٤٧٤

پ

باريس ١٣٢٢ ٤٢
باكستان ١٢٤ ٤٨
البحر الأبيض المتوسط ٢٥٢
البحرين ١٢٩ ١٢٣٢ ١٢٣٤ ١٢٣٨-١٢٤١
١٢٥٦ ١٢٥٤-١٢٤٩ ١٢٤٥-١٢٥٢
٢٣٢ ١٢٦٠-٢٥٨
بخارى ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨١ ١٢٨٨
بلخشان ٢٩٤
برقة ١٨١
بروكسل ١٦
بريطانيا ٥١
البصرة ١٢٩٩ ١٢٩٨ ١٢٩٧-١٢٩٤ ١٢٩٦ ١٢٩٩
١٢٤٥ ١٢٤٨ ١٢٥١-١٢٥٤
بغداد ١٢٥٠ ١٢٢٢ ١٢٣٥ ١٢٣٩-١٢٤١
١٢٥٥ ١٢٥٨ ١٢٥٥-١٢٥٢ ١٢٥٨-١٢٥٥
١٢٨٨ ١٢٩٢ ١٢٩٩ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨
٥٠٨ ٤٥٠٧
بلاد الشام ١٨٧
بلاد ما بين النهرين ١٥٢
بلجيكا ١٦
بلخ ١٧٧
بلوشستان ١٧
بومباي ١٧ ١٢٢ ١٢٢ ١٢٢
بيرجند ٤٥٩ ٤٦٠
بيركلي ٢٠
بيروت ١٢٢ ٢٢٢
بن نطة ١٢٢ ١٢٢ ١٢٢

ت

٢٤٤ تاووج (مدينة)
٤٧٤ تركيا
٥٠٧ قبريز
٢٧٧ ٤٢٧٣ تونس

2

جبال الأوراس ٢٧٢
الجزائر ٢٧٣
جزيرة أوائل ٢٨١، ٢٨٩
حنيف ١٧
جبر دكوك ٤١٢، ٤٦٣
حلبان ٥٠٧، ٥٠٨

2

الحجاز ٢٥٣ هـ
حران ١٩٤ هـ
حماة ١٩٤ هـ
حلب ٢٥٣ هـ

خراسان ۱۱) ۳۱) ۱۷۰) ۱۸۴) ۱۸۱)
۴۵۸) ۳۱۶) ۳۷۱) ۳۷۳) ۴۱۷)
۴۵۹) ۴۶۳) ۴۷۱) ۵۰۱)
خرم‌آباد ۱۷۷)
خرم‌آباد ۱۷۷)
خوارزم ۴۳۰) ۴۷۷)
خوزستان ۹۰)

2

دمشق ٧-١١٢ ١٢٣٥ ١٥٤-١٥٧
١٣١٤ ١٣٢٨ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٩٥
ديزباد (قرية) ٣١

,

رقادة ٢٧١
الرحلة ٢٥٨ ٢٥٦ ٢٥٤
روندبار ٢٦٥
روما ١٨ ١٩

9

ماهوسك (بلدة) ٤٦٠
 مشهد ٣١
 مصر ١١٢ ١١١ ١١٠ ١٠٩ ١٠٨ ١٠٧ ١٠٦ ١٠٥ ١٠٤ ١٠٣ ١٠٢ ١٠١ ١٠٠ ٩٩ ٩٨ ٩٧ ٩٦ ٩٥ ٩٤ ٩٣ ٩٢ ٩١ ٩٠ ٨٩ ٨٨ ٨٧ ٨٦ ٨٥ ٨٤ ٨٣ ٨٢ ٨١ ٨٠ ٧٩ ٧٨ ٧٧ ٧٦ ٧٥ ٧٤ ٧٣ ٧٢ ٧١ ٧٠ ٦٩ ٦٨ ٦٧ ٦٦ ٦٥ ٦٤ ٦٣ ٦٢ ٦١ ٦٠ ٥٩ ٥٨ ٥٧ ٥٦ ٥٥ ٥٤ ٥٣ ٥٢ ٥١ ٥٠ ٤٩ ٤٨ ٤٧ ٤٦ ٤٥ ٤٤ ٤٣ ٤٢ ٤١ ٤٠ ٣٩ ٣٨ ٣٧ ٣٦ ٣٥ ٣٤ ٣٣ ٣٢ ٣١ ٣٠ ٢٩ ٢٨ ٢٧ ٢٦ ٢٥ ٢٤ ٢٣ ٢٢ ٢١ ٢٠ ١٩ ١٨ ١٧ ١٦ ١٥ ١٤ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١ ٠
 ٩-٩ ٣٩٦ ٣٩٥

المغرب ٢٧١ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٢
مكة المكرمة ٢٧ ٢٢٤ ٢٢٤ ٢٢٥
٢٥٣ ٢٥٩ ٢٦٩
المملكة المتحدة ٥٠١
المنصورية ٢٧٥
الموصل ٢٥٣ ٢٥٥ ٢٥٩

•

النصف ٥٠٨
نيسابور (٣) (٩١) (١٧٨) (٢٩٧)
٤٧٦ ٤٤٢٨

نيودلهي ۵۰۴
نيويورك ۱۶

همدان ۱۳۹۶ هـ
الهند ۱۷، ۱۲، ۸، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱
۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲

9

الولايات المتحدة الأمريكية ١١٦
٥٠١ ٤٥٨ ٤١٩

ی

ياهن (قرية) ٤٥٩
يزد ٥٠٦
اليمامة ٢٣٦
اليمن ٤٢٣ ٤١٢٩ ٤٣٢٤ ٤٣٢٤ ٤٤٠٩
٤٤١٧ ٤٤٢٠ ٤٤٢١
الوطن ٤٥٠

العالم الثالث ٥.٤

العراق ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤١-٣ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨
٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦
٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥
عسقلان ٤٦٦
عمان ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤
٤٧٥

2

فارس ٢٦٥ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠
٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥
الفرات ٢٨١ ٢٨٢
فرنسا ١٦
القنسطاط ٢٥٤
فلسطين ٢٨١-٢٨٢-٢٨٣-٢٨٤
٢٨٥ ٢٨٦

ق

القاهرة ٢٣٠ ٢٢٩ ٢٢٨ ٢٢٧ ٢٢٦ ٢٢٥ ٢٢٤ ٢٢٣ ٢٢٢ ٢٢١
 القديس ٢٢٠ ٢١٩ ٢١٨ ٢١٧ ٢١٦ ٢١٥ ٢١٤ ٢١٣ ٢١٢ ٢١١
 القديس ٢١٠ ٢٠٩ ٢٠٨ ٢٠٧ ٢٠٦ ٢٠٥ ٢٠٤ ٢٠٣ ٢٠٢ ٢٠١
 القديس ٢٠٠ ١٩٩ ١٩٨ ١٩٧ ١٩٦ ١٩٥ ١٩٤ ١٩٣ ١٩٢ ١٩١
 القديس ١٩٠ ١٨٩ ١٨٨ ١٨٧ ١٨٦ ١٨٥ ١٨٤ ١٨٣ ١٨٢ ١٨١
 القديس ١٨٠ ١٧٩ ١٧٨ ١٧٧ ١٧٦ ١٧٥ ١٧٤ ١٧٣ ١٧٢ ١٧١
 القديس ١٧٠ ١٦٩ ١٦٨ ١٦٧ ١٦٦ ١٦٥ ١٦٤ ١٦٣ ١٦٢ ١٦١
 القديس ١٦٠ ١٥٩ ١٥٨ ١٥٧ ١٥٦ ١٥٥ ١٥٤ ١٥٣ ١٥٢ ١٥١
 القديس ١٥٠ ١٤٩ ١٤٨ ١٤٧ ١٤٦ ١٤٥ ١٤٤ ١٤٣ ١٤٢ ١٤١
 القديس ١٤٠ ١٣٩ ١٣٨ ١٣٧ ١٣٦ ١٣٥ ١٣٤ ١٣٣ ١٣٢ ١٣١
 القديس ١٣٠ ١٢٩ ١٢٨ ١٢٧ ١٢٦ ١٢٥ ١٢٤ ١٢٣ ١٢٢ ١٢١
 القديس ١٢٠ ١١٩ ١١٨ ١١٧ ١١٦ ١١٥ ١١٤ ١١٣ ١١٢ ١١١
 القديس ١١٠ ١٠٩ ١٠٨ ١٠٧ ١٠٦ ١٠٥ ١٠٤ ١٠٣ ١٠٢ ١٠١
 القديس ١٠٠ ٩٩ ٩٨ ٩٧ ٩٦ ٩٥ ٩٤ ٩٣ ٩٢ ٩١
 القديس ٩٠ ٨٩ ٨٨ ٨٧ ٨٦ ٨٥ ٨٤ ٨٣ ٨٢ ٨١
 القديس ٨٠ ٧٩ ٧٨ ٧٧ ٧٦ ٧٥ ٧٤ ٧٣ ٧٢ ٧١
 القديس ٧٠ ٦٩ ٦٨ ٦٧ ٦٦ ٦٥ ٦٤ ٦٣ ٦٢ ٦١
 القديس ٦٠ ٥٩ ٥٨ ٥٧ ٥٦ ٥٥ ٥٤ ٥٣ ٥٢ ٥١
 القديس ٥٠ ٤٩ ٤٨ ٤٧ ٤٦ ٤٥ ٤٤ ٤٣ ٤٢ ٤١
 القديس ٤٠ ٣٩ ٣٨ ٣٧ ٣٦ ٣٥ ٣٤ ٣٣ ٣٢ ٣١
 القديس ٣٠ ٢٩ ٢٨ ٢٧ ٢٦ ٢٥ ٢٤ ٢٣ ٢٢ ٢١
 القديس ٢٠ ١٩ ١٨ ١٧ ١٦ ١٥ ١٤ ١٣ ١٢ ١١
 القديس ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١

ك

کاشان ۵۰۶
کالیفورنیا ۲۷
کراتشي ۶۴
کربلا ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱
کرمات ۱۷، ۲۵، ۳۰، ۴۵
کشمير ۱۸۰
الکوفه ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲

٣

لندن ۱۹۱۱ء ۱۹۱۲ء ۱۹۱۳ء ۱۹۱۴ء ۱۹۱۵ء ۱۹۱۶ء ۱۹۱۷ء ۱۹۱۸ء ۱۹۱۹ء ۱۹۲۰ء
۱۹۲۱ء ۱۹۲۲ء ۱۹۲۳ء ۱۹۲۴ء ۱۹۲۵ء ۱۹۲۶ء ۱۹۲۷ء ۱۹۲۸ء ۱۹۲۹ء ۱۹۳۰ء
لندن ۱۹۳۱ء ۱۹۳۲ء ۱۹۳۳ء ۱۹۳۴ء ۱۹۳۵ء ۱۹۳۶ء ۱۹۳۷ء ۱۹۳۸ء ۱۹۳۹ء ۱۹۴۰ء

الرياض ١٠٧

;

زمران (قرية) ١٧٨
س
سمرقند (٩١) ١٧٨
سورية ١٢ ١٣٧ ١٨٥ ٢٥١-٢٥٤
٢٥٦ ٢٥٧ ٣٢١ ٤٨٥ ٤٨٧ ٤٨٨
٤٩٤

1-4

سینیز (مدینة) ٧٤٤

1

الشام ٢٥١
 شبه الجزيرة العربية ١٠٧-٢٣٢ ٢٣٥
 ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٥ ٢٥٩
 شبه القارة الهندية ٤٥-٢٩٢ ٥-٤
 الشرق الأقصى ٢٣١
 الشرق الأوسط ١٥ ٢٥ ٤٢ ٤٥-٢
 ٥٠٤
 شمال أفريقية ١٩٢ ٢٥٢ ٢٤٥ ١-٢٣
 ٢٢٢ ٢٢٢
 طهران ٤٢٨

4

حقبة ٢٧٧-٢٧٤
صناعة ٤١٩
الصين LEA ٤٣٩ LEA

1

الضفة الغربية ٢٤١

1

طاجکستان ۸۸
طبرستان ۳۳
طبریا ۴۹۰-۴۹۱
طهران ۱۷-۱۹، ۲۵-۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴

5

العالم الإسلامي ٢٧ ٢٢٢ ٢٤٢
٢٦٥ ٢٨٦

يضمُّ هذا الكتاب المكرَّس لإنجازات فرهاد دفتري، المرجعية الرائدة في الدراسات الإسماعيلية والباحث البارز في التاريخ الإسلامي، عدداً من الدراسات في الفكر الإسلامي والتاريخ السياسي، ولا سيما في المجالات الثلاثة حيث كانت لأبحاثه أعظم الأثر: الدراسات الإسماعيلية، والدراسات الفارسية، والدراسات الشيعية ذات السياق الأوسع والأشمل.

ويغطّي الكتاب قضايا قائمة في حقول التاريخ والفكر واللغة، ويركّز على المساهمات الفكرية للإسماعيليين ودورهم في التاريخ الإسلامي الأوسع. إنه يشتمل على نقاشات تتعلّق بموضوعات تتدرج من النصوص الإسماعيلية المبكرة، والعلماء والباحثين في فترتي الفاطميين وألموت من التاريخ الإسماعيلي، والمساهمات الفارسية إلى الثقافة الإسلامية وآدابها، وتواجد الأتراك من آسيا الوسطى والفرنجة في الأراضي الإسلامية، وصولاً إلى جوانب من الفكر الشيعي في الحقبة الصفوية.

عمر علي - دي - أونثاغاهو منسّق وحدة الدراسات القرآنية في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة كمبريدج. وهو أيضاً محرّر لسلسلة الدراسات القرآنية التي تُنشر بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن.



DAR
AL SAQI



www.daralsaqi.com

ISBN 978-6-14425-761-6



9 786144 257616 >